Judith Butler

El género en disputa

El feminismo y la subversión de la identidad



Judith Butler

El género en disputa

El feminismo y la subversión de la identidad



Título original: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*
Publicado en inglés, en 1999, por Routledge, Nueva York

Traducción de M.ª Antonia Muñoz

Cubierta de Mario Eskenazi

cultura Libre

ISBN: 978-84-493-2030-9
Depósito legal: B. 23.667/2007

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Prefacio (1999) 7
Prefacio (1990) 35

1. Sujetos de sexo/género/deseo 45
   Las «mujeres» como sujeto del feminismo 45
   El orden obligatorio de sexo/género/deseo 54
   Género: las ruinas circulares del debate actual 56
   Teorizar lo binario, lo unitario y más allá 65
   Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia 70
   Lenguaje, poder y estrategias de desplazamiento . . 85
2. Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual 101
   El intercambio crítico del estructuralismo 107
   Lacan, Riviere y las estrategias de la mascarada . . . 115
   Freud y la melancolía del género 137
   La complejidad del género y los límites de la identificación 151
   Reformular la prohibición como poder 161
3. Actos corporales subversivos 173
   La política corporal de Julia Kristeva 173
   Foucault, Herculine y la política de discontinuidad sexual 196

Monique Wittig: desintegración corporal y sexo ficticio 224
Inscripciones corporales, subversiones performativas 253

Conclusión: De la parodia a la política 277
Notas 289
Índice analítico y de nombres 311

PREFACIO (1999)

Hace diez años terminé el manuscrito de la versión inglesa de *El género en disputa* y lo envié a Routledge para su publicación. Nunca imaginé que el texto iba a tener tantos lectores, ni tampoco que se convertiría en una «intervención» provocadora en la teoría feminista, ni que sería citado como uno de los textos fundadores de la teoría *queer*. La vida del texto ha superado mis intenciones, y seguramente esto es debido, hasta cierto punto, al entorno cambiante en el que fue acogido. Mientras lo escribía comprendí que yo misma mantenía una relación de combate y antagonista a ciertas formas de feminismo, aunque también comprendí que el texto pertenecía al propio feminismo. Escribía entonces en la tradición de la crítica inherente, cuyo objetivo es revisar de forma crítica el vocabulario básico del movimiento de pensamiento en el que se inscribe. Había y todavía hay una justificación para esta forma de crítica y para diferenciar entre la autocrítica, que promete una vida más democrática e integradora para el movimiento, y la crítica, que tiene como objetivo socavarlo completamente. Es evidente que siempre se puede malinterpretar tanto la primera como la segunda, pero espero que esto no ocurra en el caso de *El género en disputa*.

En 1989 mi atención se centraba en criticar un supuesto heterosexual dominante en la teoría literaria feminista. Mi intención era rebatir los planteamientos que presuponían los límites y la corrección del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad. Consideraba y sigo considerando que toda teoría feminista que limite el significado del género en las presuposiciones de su propia práctica dicta normas de género excluyentes en el seno del feminismo, que con frecuencia tienen consecuencias homofóbicas. Me parecía —y me sigue pareciendo— que el feminismo debía intentar no idealizar ciertas expresiones de género que al mismo tiempo originan nuevas formas de jerarquía y exclusión; concretamente, rechacé los regímenes de verdad que determinaban que algunas expresiones relacionadas con el género eran falsas o carentes de originalidad, mientras que otras eran verdaderas y originales. El objetivo no era recomendar una nueva forma de vida con género que más tarde sirviese de modelo a los lectores del texto, sino más bien abrir las posibilidades para el género sin precisar qué tipos de posibilidades debían realizarse. Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente «abrir las posibilidades», pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es «imposible», ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta.

La intención de *El género en disputa* era descubrir las formas en las que el hecho mismo de plantearse qué es posible en la vida con género queda relegado por ciertas presuposiciones habituales y violentas. El texto también pretendía destruir todos los intentos de elaborar un discurso de verdad para deslegitimar las prácticas de género y sexuales minoritarias. Esto no significa que todas las prácticas minorita-

rias deban ser condenadas o celebradas, sino que debemos poder analizarlas antes de llegar a alguna conclusión. Lo que más me inquietaba eran las formas en que el pánico ante tales prácticas las hacía impensables. ¿Es la disolución de los binarios de género, por ejemplo, tan monstruosa o tan temible que por definición se afirme que es imposible, y heurísticamente quede descartada de cualquier intento por pensar el género?

Algunas de estas suposiciones se basaban en lo que se denominó el «feminismo francés», y eran muy populares entre los estudiosos de la literatura y algunos teóricos sociales. Al tiempo que rechacé el heterosexismo existente en el núcleo del fundamentalismo de la diferencia sexual, también tomé ideas del postestructuralismo francés para elaborar mis planteamientos. Así, en *El género en disputa* mi trabajo acabó siendo un estudio de traducción cultural. Las teorías estadounidenses del género y la difícil situación política del feminismo se vieron a la luz de la teoría postestructuralista. Aunque en algunas de sus presentaciones el postestructuralismo se presenta como un formalismo, alejado de los problemas del contexto social y el objetivo político, no ha ocurrido lo mismo con sus apropiaciones estadounidenses más recientes. De hecho, no se trataba de «aplicar» el postestructuralismo al feminismo, sino de exponer esas teorías a una reformulación específicamente feminista. Mientras que algunos defensores del formalismo postestructuralista manifiestan su descontento por la confesada orientación «temática» que recibe en obras como *El género en disputa*, las críticas del postestructuralismo en el ámbito de la izquierda cultural se han mostrado escépticas ante la afirmación de que todo lo políticamente progresista pueda proceder de sus premisas. No obstante, en ambas concepciones el postes-

tructuralismo se considera algo unificado, puro y monolítico. Pero en los últimos años esa teoría, o conjunto de teorías, se ha trasladado a los estudios de género y de la sexualidad, a los estudios poscoloniales y raciales. Ha perdido el formalismo de antaño y ha adquirido una vida nueva y trasplantada en el ámbito de la teoría cultural. Hay discusiones continuas sobre si mi obra o la de Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak, o Slavoj Žižek pertenece a los estudios culturales o a la teoría crítica, pero es posible que estas preguntas no hagan más que poner de manifiesto que la marcada distinción entre las dos empresas se ha diluido. Algunos teóricos afirmarán que todo lo anterior pertenece al campo de los estudios culturales, y otros investigadores de dicho ámbito se considerarán opositores de todas las formas de teoría (aunque resulta significativo que Stuart Hall, uno de los fundadores de los estudios culturales en Gran Bretaña, no lo haga); pero los defensores de ambos lados a veces olvidan que el perfil de la teoría ha variado precisamente por sus apropiaciones culturales. Hay un nuevo terreno para la teoría, necesariamente impuro, donde ésta emerge en el acto mismo de la traducción cultural y como tal. No se trata del desplazamiento de la teoría por el historicismo, ni de una mera historización de la teoría que presente los límites contingentes de sus demandas más susceptibles de generalización; más bien se trata de la aparición de la teoría en el punto donde convergen los horizontes culturales, donde la exigencia de traducción es aguda y su promesa de éxito incierta.

El género en disputa tiene sus orígenes en la «teoría francesa», que es propiamente una construcción estadounidense extraña. Sólo en Estados Unidos encontramos tantas teorías distintas juntas como si formaran cierto tipo de unidad.

Aunque el libro se ha traducido a varios idiomas y ha tenido una gran repercusión en las discusiones sobre género y política en Alemania, en Francia aparecerá —si finalmente se publica— mucho después que en otros países. Menciono esto para poner de manifiesto que el supuesto francocentrismo del texto está a una distancia considerable de Francia y de la vida de la teoría francesa. *El género en disputa* tiende a interpretar juntos, en una vena sincrética, a varios y varias intelectuales franceses (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Kristeva, Wittig) que se aliaron en contadas ocasiones y cuyos lectores en Francia en contadas ocasiones, o tal vez nunca, leyeron a los demás. En efecto, la promiscuidad intelectual del texto lo caracteriza precisamente como un texto estadounidense y lo aleja del contexto francés. Lo mismo hace su énfasis en la tradición sociológica y antropológica angloestadounidense de los estudios de «género», que se aleja del discurso de la «diferencia sexual» originado en la investigación estructuralista. Aunque el texto corre el riesgo de ser eurocéntrico en Estados Unidos, en Francia se considera una amenaza de «americanización» de la teoría, según los escasos editores franceses que han pensado en la posibilidad de publicarlo.[1]

Desde luego, la «teoría francesa» no es el único lenguaje que se utiliza en este texto; éste nace de un prolongado acercamiento a la teoría feminista, a los debates sobre el carácter socialmente construido del género, al psicoanálisis y el feminismo, a la excelente obra de Gayle Rubin sobre el género, la sexualidad y el parentesco, a los estudios pioneros de Esther Newton sobre el travestismo, a los magníficos escritos teóricos y de ficción de Monique Wittig, y a las perspectivas gay y lésbica en las humanidades. Mientras que en la década de 1980 muchas feministas asumían que el lesbianismo se

une con el feminismo en el feminismo lésbico, *El género en disputa* trataba de refutar la idea de que la práctica lésbica materializa la teoría feminista y establece una relación más problemática entre los dos términos. En este escrito, el lesbianismo no supone un regreso a lo que es más importante acerca de ser mujer; tampoco consagra la feminidad ni muestra un mundo ginocéntrico. El lesbianismo no es la realización erótica de una serie de creencias políticas (la sexualidad y la creencia están relacionadas de una forma mucho más compleja y con frecuencia no coinciden). Por el contrario, el texto plantea cómo las prácticas sexuales no normativas cuestionan la estabilidad del género como categoría de análisis. ¿Cómo ciertas prácticas sexuales exigen la pregunta: qué es una mujer, qué es un hombre? Si el género ya no se entiende como algo que se consolida a través de la sexualidad normativa, entonces ¿hay una crisis de género que sea específica de los contextos *queer*?

La noción de que la práctica sexual tiene el poder de desestabilizar el género surgió tras leer «The Traffic in Women», de Gayle Rubin, y pretendía determinar que la sexualidad normativa consolida el género normativo. En pocas palabras, según este esquema conceptual, una es mujer en la medida en que funciona como mujer en la estructura heterosexual dominante, y poner en tela de juicio la estructura posiblemente implique perder algo de nuestro sentido del lugar que ocupamos en el género. Considero que ésta es la primera formulación de «el problema del género» o «la disputa del género» en este texto. Me propuse entender parte del miedo y la ansiedad que algunas personas experimentan al «volverse gays», el miedo a perder el lugar que se ocupa en el género o a no saber quién terminará siendo uno si se acuesta con alguien ostensiblemente del «mismo» género.

Esto crea una cierta crisis en la ontología experimentada en el nivel de la sexualidad y del lenguaje. Esta cuestión se ha agravado a medida que hemos ido reflexionando sobre varias formas nuevas de pensar un género que han surgido a la luz del transgénero y la transexualidad, la paternidad y la maternidad lésbicas y gays, y las nuevas identidades lésbicas masculina y femenina. ¿Cuándo y por qué, por ejemplo, algunas lesbianas masculinas que tienen hijos hacen de «papá» y otras de «mamá»?

¿Qué ocurre con la idea, propuesta por Kate Bornstein, de que una persona transexual no puede ser definida con los sustantivos de «mujer» u «hombre», sino que para referirse a ella deben utilizarse verbos activos que atestigüen la transformación permanente que «es» la nueva identidad o, en efecto, la condición «provisional» que pone en cuestión al ser de la identidad de género? Aunque algunas lesbianas afirman que la identidad lésbica masculina no tiene nada que ver con «ser hombre», otras sostienen que dicha identidad no es o no ha sido más que un camino hacia el deseo de ser hombre. Sin duda estas paradojas han proliferado en los últimos años y proporcionan pruebas de un tipo de disputa sobre el género que el texto mismo no previó.[2]

No obstante, ¿cuál es el vínculo entre género y sexualidad que pretendía recalcar? Es evidente que no estoy afirmando que ciertas formas de práctica sexual den como resultado ciertos géneros, sino que en condiciones de heterosexualidad normativa, vigilar el género ocasionalmente se utiliza como una forma de afirmar la heterosexualidad. Catharine MacKinnon plantea este problema de una manera parecida a la mía pero, al mismo tiempo, con algunas diferencias decisivas e importantes. MacKinnon afirma: «Suspendida como si fuera un atributo de una persona, la

desigualdad sexual adopta la forma de género; moviéndose como una relación entre personas, adopta la forma de sexualidad. El género emerge como la forma rígida de la sexualización de la desigualdad entre el hombre y la mujer».[3]

Según este planteamiento, la jerarquía sexual crea y consolida el género. Pero lo que crea y consolida el género no es la normatividad heterosexual, sino que es la jerarquía del género la que se esconde detrás de las relaciones heterosexuales. Si la jerarquía del género crea y consolida el género, y si ésta presupone una noción operativa de género, entonces el género es lo que causa el género, y la formulación termina en una tautología. Quizá MacKinnon solamente pretenda precisar los mecanismos de autorreproducción de la jerarquía del género, pero no es esto lo que afirma.

¿Acaso basta con la «jerarquía del género» para explicar las condiciones de producción del género? ¿Hasta qué punto la jerarquía del género sirve a una heterosexualidad más o menos obligatoria, y con qué frecuencia la vigilancia de las normas de género se hace precisamente para consolidar la hegemonía heterosexual?

Katherine Franke, teórica contemporánea del área jurídica, emplea de forma innovadora las perspectivas feminista y *queer* para observar que, al presuponer la primacía de la jerarquía del género para la producción del género, MacKinnon también está aceptando un modelo presuntamente heterosexual para pensar sobre la sexualidad. Franke propone un modelo de discriminación de género diferente al de MacKinnon, quien afirma de manera convincente que el acoso sexual es la alegoría paradigmática de la producción del género. No toda discriminación puede interpretarse como acoso; el acto de acoso puede ser aquel en el que una persona es «convertida» en un determinado género; pero también

hay otras formas de establecer el género. Así pues, según Franke, es importante distinguir provisionalmente entre discriminación de género y discriminación sexual. Por ejemplo, los gays pueden recibir un trato discriminatorio en el ámbito laboral porque su «apariencia» no coincide con las normas de género aceptadas. Y es posible que acosar sexualmente a los gays no obedezca al propósito de consolidar la jerarquía del género, sino al de promover la normatividad del género.

Al mismo tiempo que critica el acoso sexual, MacKinnon establece otro tipo de regulación: tener un género significa haber establecido ya una relación heterosexual de subordinación. En un nivel analítico, hace una ecuación en la que resuenan algunas formas dominantes del argumento homofóbico. Una postura de este tipo recomienda y perdona el ordenamiento sexual del género, al afirmar que los hombres que son hombres serán heterosexuales, y las mujeres que son mujeres serán heterosexuales. Hay otra serie de puntos de vista, en el que se incluye el de Franke, que critica esta forma de regulación del género. Por tanto, existe una diferencia entre las posturas sexista y feminista sobre la relación entre género y sexualidad: la postura sexista afirma que una mujer únicamente revela su condición de mujer durante el acto del coito heterosexual en el que su subordinación se convierte en su placer (la esencia emana y se confirma en la subordinación sexualizada de la mujer); la posición feminista argumenta que el género debería ser derrocado, suprimido o convertido en algo ambiguo, precisamente porque siempre es un signo de subordinación de la mujer. Esta última postura acepta el poder de la descripción ortodoxa de la primera y reconoce que la descripción sexista ya funciona como una ideología poderosa, pero se opone a ella.

Censuro este planteamiento porque algunos teóricos *queer* han establecido una distinción analítica entre género y sexualidad, y rechazan que exista una relación causal o estructural entre ambos. Esto tiene mucho sentido desde cierta perspectiva: si lo que se pretende con esta distinción es afirmar que la normatividad heterosexual *no* debería ordenar el género, y que habría que oponerse a tal ordenamiento, estoy completamente de acuerdo con esta postura.[4] Pero si lo que se quiere decir con eso es que (desde un punto de vista descriptivo) no hay una regulación sexual del género, entonces considero que una dimensión importante, aunque no exclusiva, de cómo funciona la homofobia es que pasa desapercibida entre aquellos que la combaten con más fuerza. Con todo, reconozco que practicar la subversión del género no implica necesariamente nada acerca de la sexualidad y la práctica sexual. El género puede volverse ambiguo sin cambiar ni reorientar en absoluto la sexualidad normativa. A veces la ambigüedad de género interviene precisamente para reprimir o desviar la práctica sexual no normativa para, de esa forma, conserva intacta la sexualidad normativa.[5] En consecuencia, no se puede establecer ninguna correlación, por ejemplo, entre el travestismo o el transgénero y la práctica sexual, y la distribución de las inclinaciones heterosexual, bisexual y homosexual no puede determinarse de manera previsible a partir de los movimientos de simulación de un género ambiguo o distinto.

Gran parte de mi obra de los últimos años ha estado dedicada a esclarecer y revisar la teoría de la performatividad que se perfila en *El género en disputa*.[6] No es tarea fácil definir la performatividad, no sólo porque mis propias posturas sobre lo que la «performatividad» significa han variado con el tiempo, casi siempre en respuesta a críticas excelentes,[7]

sino también porque muchos otros la han adoptado y la han formulado a su manera. Originalmente, la pista para entender la performatividad del género me la proporcionó la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley», de Kafka. En esa historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Es posible que tengamos una expectativa similar en lo concerniente al género, de que actúe una esencia interior que pueda ponerse al descubierto, una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa. Por tanto, en el primer caso, la performatividad del género gira en torno a esta metalepsis, la forma en que la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma. En el segundo, la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente.[8]

Se han formulado varias preguntas importantes a esta doctrina, y una de ellas es especialmente digna de mención. La postura de que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo «interno» de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados. ¿Significa esto que todo lo que se entiende como «interno» sobre la psique es, por consi-

guiente, expulsado, y que esa internalidad es una metáfora falsa? Aunque *El género en disputa* evidentemente se sirvió de la metáfora de una psique interna en su primera discusión sobre la melancolía del género, ese énfasis no se introdujo en el pensamiento de la performatividad misma.[9] Tanto *Mecanismos psíquicos de poder* como varios de mis artículos recientes sobre cuestiones relacionadas con el psicoanálisis han intentado encontrar la manera de vivir con este problema, lo que muchos han visto como una ruptura problemática entre los primeros y los últimos capítulos de esta obra. Aunque yo negaría que todo el mundo interno de la psique no es sino un efecto de un conjunto estilizado de actos, sigo pensando que es un error teórico imporrante presuponer la «internalidad» del mundo psíquico. Algunos rasgos del mundo, entre los que se incluyen las personas que conocemos y perdemos, se convierten en rasgos «internos» del yo, pero se transforman mediante esa interiorización; y ese mundo interno, como lo denominan los kleinianos, se forma precisamente como consecuencia de las interiorizaciones que una psique lleva a cabo. Esto sugiere que bien puede haher una teoría psíquica de la performatividad que requiere un estudio más profundo.

Aunque este texto no da respuesta a la pregunta sobre si la materialidad del cuerpo es algo totalmente construido, ése ha sido el centro de atención de gran parte de mi obra subsiguiente, la cual espero que resulte esclarecedora para mis lectoras y lectores.[10] Algunos especialistas han analizado la pregunta de si la teoría de la performatividad puede o no ser trasladada a las cuestiones de la raza.[11] En este punto me gustaría aclarar que tras el discurso sobre el género se esconden permanentemente las presuposiciones raciales de maneras que es necesario explicitar, y que la raza y el género

no deberían ser tratados como simples analogías. Por consiguiente, la pregunta que hay que plantear no es si la teoría de la performatividad puede trasladarse a la raza, sino qué le ocurre a dicha teoría cuando trata de lidiar con la raza. Muchos de estos debates se han ceñido al lugar que ocupa la «construcción», en la cuestión de si la raza se construye de la misma forma que el género. Considero que ninguna de las explicaciones de la construcción servirá, y que estas categorías siempre actúan como fondo la una de la otra y se articulan de forma más enérgica recurriendo la una a la otra. Así, la sexualización de las normas de género raciales se puede interpretar bajo distintas ópticas a la vez, y el análisis permitirá distinguir con total claridad los límites del género en su carácter de categoría de análisis exclusiva.[12]

Aunque he enumerado algunas de las tradiciones y de los debates académicos que han alentado este libro, no es mi intención ofrecer toda una apología en estas breves páginas. Hay un elemento acerca de las condiciones en que se escribió el texto que no siempre se entiende: no lo escribí solamente desde la academia, sino también desde los movimientos sociales convergentes de los que he formado parte, y en el contexto de una comunidad lésbica y gay de la costa este de Estados Unidos, donde viví durante catorce años antes de escribirlo. A pesar de la dislocación del sujeto que se efectúa en el texto, detrás hay una persona: asistí a numerosas reuniones, bares y marchas, y observé muchos tipos de géneros; comprendí que yo misma estaba en la encrucijada de algunos de ellos, y tropecé con la sexualidad en varios de sus bordes culturales. Conocí a muchas personas que intentaban definir su camino en medio de un importante movimiento en favor del reconocimiento y la libertad sexuales, y sentí la alegría y la frustración que conlleva formar parte de

ese movimiento tanto en su lado esperanzador como en su disensión interna. Estaba instalada en la academia, y al mismo tiempo estaba viviendo una vida fuera de esas paredes; y si bien *El género en disputa* es un libro académico, para mí empezó con un momento de transición, sentada en Rehoboth Beach, reflexionando sobre si podría relacionar los diferentes ámbitos de mi vida. El hecho de que pueda escribir de un modo autobiográfico no altera, en mi opinión, el lugar que ocupo como el sujeto que soy, aunque tal vez dé al lector cierto consuelo el saber que hay alguien detrás (dejaré por el momento el problema de que ese alguien esté dado en el lenguaje).

Una de las experiencias más gratificantes ha sido saber que el texto se sigue leyendo fuera de la academia hasta el día de hoy. Al mismo tiempo que Queer Nation hizo suyo el libro, y que en algunas de sus reflexiones sobre la teatralidad de la autopresentación de los *queer* resonaban las tácticas de Act-Up, el libro fue una de las obras que llevaron a los miembros de la Asociación Psicoanalítica de Estados Unidos y de la Asociación Psicológica de Estados Unidos a reevaluar parte de su doxa vigente sobre la homosexualidad. Las nociones del género performativo se incorporaron de diversas maneras en las artes visuales, en las exhibiciones de Whitney, y en la Otis School for the Arts de Los Ángeles, entre otros. Algunos de sus planteamientos sobre la cuestión de «la mujer» y la relación entre la sexualidad y el género también incorporaron la jurisprudencia feminista y el trabajo académico del ámbito jurídico antidiscriminatorio de la obra de Vicki Schultz, Katherine Franke y Mary Jo Frug.

A mi vez, me he visto obligada a revisar algunas de las posturas que adopto en *El género en disputa* a consecuencia de mis propios compromisos políticos. En el libro tiendo a

entender el reclamo de «universalidad» como una forma de exclusividad negativa y excluyente. No obstante, me percaté de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta cuando colaboré con un grupo extraordinario de activistas, primero como integrante de la directiva y luego como directora de la Comisión Internacional de Derechos Humanos de Gays y Lesbianas (1994-1997), organización que representa a las minorías sexuales en una gran variedad de temas relacionados con los derechos humanos. Fue ahí donde comprendí que la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y performativa, invoca una realidad que ya no existe, y descarta una coincidencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. De esta forma llegué a un segundo punto de vista de la nniversalidad, según el cual se define como una tarea de traducción cultural orientada al futuro.[13] Más recientemente he tenido que relacionar mi obra con la teoría política y, una vez más, con el concepto de universalidad en un libro del que soy coautora y que escribí junto con Ernesto Laclau y Slavoj Žižek sobre la teoría de la hegemonía y sus implicaciones para la izquierda teóricamente activista.

Otra dimensión práctica de mi pensamiento se ha puesto de manifiesto en relación con el psicoanálisis entendido en su carácter de labor tanto académica como clínica. Actualmente colaboro con un grupo de terapeutas psicoanalíticos progresistas en una nueva revista, *Studies in Gender and Sexuality*, cuyo objetivo es llevar el trabajo clínico y del ámbito académico a un diálogo productivo sobre cuestiones de sexualidad, género y cultura.

Tanto los críticos como los amigos de *El género en disputa* han llamado la atención sobre lo difícil de su estilo. Sin

duda es extraño, e incluso exasperante para algunos, descubrir que un libro que no se lee fácilmente sea «popular» según los estándares académicos. La sorpresa que esto causa quizá sea debida a que subestimamos al lector, su capacidad y su deseo de leer textos complicados y que constituyan un desafío, cuando la complicación no es gratuita, cuando el desafío sirve para poner en duda verdades que se dan por sentadas, cuando en realidad dar por hecho esas verdades es opresivo.

Considero que el estilo es un terreno fangoso, y desde luego no es algo que se elija o se controle unilateralmente con los objetivos que de modo consciente nos proponemos. Fredric Jameson explicó esto en su primera obra sobre Sartre. Aunque es posible practicar estilos, los estilos de los que nos servimos no son en absoluto una elección consciente. Además, ni la gramática ni el estilo son políticamente neutros. Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es imbuirse del lenguaje normalizado, y el precio que hay que pagar por no conformarse a él es la pérdida misma de inteligibilidad. Como me lo recuerda Drucilla Cornell, que sigue la tradición de Adorno: no hay nada radical acerca del sentido común. Considerar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para exponer puntos de vista radicales sería un error, dadas las restricciones que la gramática misma exige al pensamiento; de hecho, a lo pensable. Sin embargo, las formulaciones que tergiversan la gramática o que de manera implícita cuestionan las exigencias del sentido proposicional de utilizar sujeto-verbo son claramente irritantes para algunos. Los lectores tienen que hacer un esfuerzo, y a veces éstos se ofenden ante lo que tales formulaciones exigen de ellos. ¿Están los ofendidos reclamando de manera legítima un «lenguaje sencillo», o acaso su queja se debe a las expec-

tativas de vida intelectual que tienen como consumidores? ¿Se obtiene, quizá, un valor de tales experiencias de dificultad lingüística? Si el género mismo se naturaliza mediante las normas gramaticales, como sostiene Monique Wittig, entonces la alteración del género en el nivel epistémico más fundamental estará dirigida, en parte, por la negación de la gramática en la que se produce el género.

La exigencia de lucidez pasa por alto las estratagemas que fomentan el punto de vista aparentemente «claro». Avital Ronell recuerda el momento en el que Nixon miró a los ojos de la nación y dijo: «Permítanme dejar algo totalmente en claro», y a continuación empezó a mentir. ¿Qué es lo que se esconde bajo el signo de «claridad» y cuál sería el precio de no mostrar ciertas reservas críticas cuando se anuncia la llegada de la lucidez? ¿Quién inventa los protocolos de «claridad» y a qué intereses sirven? ¿Qué se excluye al persistir en los estándares provincianos de transparencia como un elemento necesario para toda comunicación? ¿Qué es lo que esconde la «transparencia»?

Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas del género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un «instituto» en las praderas de Kansas; primos gays que tuvieron que abandonar el hogar por su sexualidad, real o imaginada; mi propia y tempestuosa declaración pública de homosexualidad a los 16 años, y el subsiguiente panorama adulto de trabajos, amantes y hogares perdidos. Todas estas experiencias me sometieron a una fuerte condena que me marcó, pero, afortunadamente, no impidió que siguiera buscando el placer e insistiendo en el reconocimiento legitimizador de mi vida sexual. Identificar esta violencia fue difícil precisamente porque el géne-

ro era algo que se daba por sentado y que al mismo tiempo se vigilaba terminantemente. Se presuponía que era una expresión natural del sexo o una constante cultural que ninguna acción humana era capaz de modificar. También llegué a entender algo de la violencia de la vida de exclusión, aquella que no se considera «vida», aquella cuya encarcelación conduce a la suspensión de la vida, o una sentencia de muerte sostenida. El empeño obstinado de este rexto por «desnaturalizar» el género tiene su origen en el deseo intenso de contrarrestar la violencia normativa que conllevan las morfologías ideales del sexo, así como de eliminar las suposiciones dominantes acerca de la heterosexualidad natural o presunta que se basan en los discursos ordinarios y académicos sobre la sexualidad. Escribir sobre esta desnaturalización no obedeció meramente a un deseo de jugar con el lenguaje o de recomendar payasadas teatrales en vez de la política «real», como algunos críticos han afirmado (como si el teatro y la política fueran siempre distintos); obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal. ¿Cómo tendría que ser el mundo para que mi tío pudiera vivir con su familia, sus amigos o algún otro tipo de parentesco? ¿Cómo debemos reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una muerte en vida?[14]

Algunos lectores han preguntado si *El género en disputa* procura ampliar las opciones del género por algún motivo. Preguntan con qué objetivo se engendran esas nuevas configuraciones del género, y cómo deberíamos distinguirlas. Con frecuencia la pregunta conduce a una premisa anterior, es decir, que el texto no plantea la dimensión normativa o prescriptiva del pensamiento feminista. Es evidente que lo

«normativo» tiene al menos dos significados en este encuentro crítico, pues es una de las palabras que utilizo con frecuencia, sobre todo para describir la violencia mundana que ejercen ciertos tipos de ideales de género. Suelo utilizar «normativo» de una forma que es sinónima de «concerniente a las normas que rigen el género»; sin embargo, el término «normativo» también atañe a la justificación ética, cómo se establece, y qué consecuencias concretas se desprenden de ella. Una de las preguntas críticas que se han planteado sobre *El género en disputa* es ésta: ¿cómo actuamos para emitir juicios acerca de cómo ha de vivirse el género basándonos en las descripciones teóricas que aquí se exponen? No es posible oponerse a las formas «normativas» del género sin suscribir al mismo tiempo cierto punto de vista normativo de cómo debería ser el mundo con género. No obstante, quiero puntualizar que la visión normativa positiva de este texto no adopta la forma de una prescripción (ni puede hacerlo) como: «Subvirtamos el género tal como lo digo, y la vida será buena».

Quienes hacen tales afirmaciones, o quienes están dispuestos a decidir entre expresiones subversivas y no subversivas del género, basan sus juicios en una descripción. El género aparece de tal o cual forma, y a continuación se elabora un juicio normativo sobre esas apariencias y sobre la base de lo que parece. Pero ¿qué determina el dominio de las apariencias del género mismo? Podemos sentirnos tentados a establecer la siguiente distinción: una explicación *descriptiva* del género incluye cuestiones sobre lo que hace inteligible el género, una exploración sobre sus condiciones de viabilidad, mientras que una explicación *normativa* intenta dar respuesta a la pregunta de qué expresiones de género son aceptables y cuáles no, ofreciendo motivos convincentes para distinguir

de esta forma entre tales expresiones. Sin embargo, la pregunta de qué cuenta como «género» es ya de por sí una pregunta que asegura una operación de poder predominantemente normativa, una operación fugitiva de «qué sucederá» bajo la rúbrica de «qué sucede». Así, la descripción misma del campo del género no es en ningún caso anterior a la pregunta de su operación normativa, ni se puede separar de ella.

No me propongo formular juicios sobre lo que distingue lo subversivo de lo no subversivo. No sólo creo que tales juicios no se pueden hacer fuera de contexto, sino que también pienso que no se pueden formular de forma que soporten el paso del tiempo (los «contextos» son de por sí unidades postuladas que experimentan cambios temporales y revelan su falta de unidad esencial). De la misma forma que las metáforas pierden su carácter metafórico a medida que, con el paso del tiempo, se consolidan como conceptos, las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlas y, sobre todo, al repetirlas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la «subversión» tiene un valor de mercado. Obstinarse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará, y debe hacerlo. Entonces ¿qué está en juego cuando se usa el término?

Uno de los temas que más me preocupan son los siguientes tipos de preguntas: ¿qué constituye una vida inteligible y qué no, y cómo las suposiciones acerca del género y la sexualidad normativos deciden por adelantado lo que pasará a formar parte del campo de lo «humano» y de lo «vivible»? Dicho de otra forma, ¿cómo actúan las suposiciones del género normativo para restringir el campo mismo de la descripción que tenemos de lo humano? ¿Por qué medio advertimos este poder demarcador, y con qué medios lo transformamos?

El debate del travestismo que *El género en disputa* propone para exponer la dimensión construida y performativa del género no es ciertamente *un ejemplo* de subversión. Considerarlo un paradigma de la acción subversiva o, incluso, como un modelo de la acción política sería un error, pues se trata de algo bastante diferente. Si pensamos que vemos a un hombre vestido de mujer o a una mujer vestida de hombre, entonces estamos tomando el primer término de cada una de esas percepciones como la «realidad» del género: el género que se introduce mediante el símil no tiene «realidad», y es una figura ilusoria. En las percepciones en las que una realidad aparente se vincula a una irrealidad, creemos saber cuál es la realidad, y tomamos la segunda apariencia del género como un mero artificio, juego, falsedad e ilusión. Sin embargo, ¿cuál es el sentido de «realidad de género» que origina de este modo dicha percepción? Tal vez creemos saber cuál es la anatomía de la persona (a veces no, y con seguridad no hemos reparado en la variación que hay en el nivel de la descripción anatómica). O inferimos ese conocimiento de la vestimenta de dicha persona, o de cómo se usan esas prendas. Éste es un conocimiento naturalizado, aunque se basa en una serie de inferencias culturales, algunas de las cuales son bastante incorrectas. De hecho, si sustituimos el ejemplo del travestismo por el de la transexualidad, entonces ya no podremos emitir un juicio acerca de la anatomía estable basándonos en la ropa que viste y articula el cuerpo. Ese cuerpo puede ser preoperatorio, transicional o postoperatorio; ni siquiera «ver» el cuerpo puede dar respuesta a la pregunta, ya que *¿cuáles son las categorías mediante las cuales vemos?* El instante en que nuestras percepciones culturales habituales y serias fallan, cuando no conseguimos interpretar con seguridad el cuerpo que esta-

mos viendo, es justamente el momento en el que ya no estamos seguros de que el cuerpo observado sea de un hombre o de una mujer. La vacilación misma entre las categorías constituye la experiencia del cuerpo en cuestión.

Cuando tales categorías se ponen en tela de juicio, también se pone en duda la *realidad* del género: la frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja. Y es en ese momento cuando nos damos cuenta de que lo que consideramos «real», lo que invocamos como el conocimiento naturalizado del género, es, de hecho, una realidad que puede cambiar y que es posible replantear, llámese subversiva o llámese de otra forma. Aunque esta idea no constituye de por sí una revolución política, no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real. En ocasiones este cambio es producto de ciertos tipos de prácticas que anteceden a su teorización explícita y que hacen que nos replanteemos nuestras categorías básicas: ¿qué es el género, cómo se produce y reproduce, y cuáles son sus opciones? En este punto, el campo sedimentado y reificado de la «realidad» de género se concibe como un ámbito que podría ser de otra forma; de hecho, menos violento.

Este libro no tiene como objetivo celebrar el travestismo como la expresión de un género modelo y verdadero (si bien es importante oponerse a la denigración del travestismo que a veces tiene lugar), sino demostrar que el conocimiento naturalizado del género actúa como una circunscripción con derecho preferente y violenta de la realidad. En la medida en que las normas de género (dimorfismo ideal, complementariedad heterosexual de los cuerpos, ideales y dominio de la masculinidad y la feminidad adecuadas e inadecuadas, muchos de los cuales están respaldados por códigos raciales

de pureza y tabúes en contra del mestizaje) determinan lo que será inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considerará «real» y lo que no, establecen el campo ontológico en el que se puede atribuir a los cuerpos expresión legítima. Si hay una labor normativa positiva en *El género en disputa* es poner énfasis en la extensión de esta legitimidad a los cuerpos que han sido vistos como falsos, irreales e ininteligibles. El travestismo es un ejemplo que tiene por objeto establecer que la «realidad» no es tan rígida como creemos; con este ejemplo me propongo exponer lo tenue de la «realidad» del género para contrarrestar la violencia que ejercen las normas de género.

Tanto en este texto como en otros he tratado de entender lo que podría ser la acción política, dado que ésta es indisociable de la dinámica de poder de la que es consecuencia. Lo iterable de la performatividad es una teoría de la capacidad de acción (o agencia), una teoría que no puede negar el poder como condición de su propia posibilidad. Este texto no analiza en profundidad la performatividad en función de sus dimensiones social, psíquica, corporal y temporal. En algunos aspectos, seguir trabajando en esa clarificación, en respuesta a varias críticas excelentes, es lo que motiva la mayor parte de mis publicaciones posteriores.

En los últimos diez años han surgido otras preocupaciones sobre este texto, y he intentado responderlas en varios escritos que he publicado. Sobre el lugar que ocupa la materialidad del cuerpo, he reflexionado y revisado mis puntos de vista en *Cuerpos que importan*. Sobre la necesidad de la categoría de «mujer» para el análisis feminista, he corregido y ampliado mis posturas en «Contingent Foundations», publicado en *Feminists Theorize the Political*, volumen que

compilé junto con Joan W. Scott, y en *Feminist Contentions*, de autoría colectiva.

No considero que el postestructuralismo conlleve la desaparición de la escritura autobiográfica, aunque sí llama la atención sobre la dificultad del «yo» para expresarse mediante el lenguaje, pues este «yo» que los lectores leen es, en parte, consecuencia de la gramática que rige la disponibilidad de las personas en el lenguaje. No estoy fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que hace posible este «yo». Éste es el vínculo de autoexpresión, tal como lo entiendo. Lo que significa que usted, lectora o lector, no me recibirá nunca separada de la gramática que permite mi disponibilidad con usted. Si trato esa gramática como algo de claridad meridiana, entonces no podré despertar su interés por esa esfera del lenguaje que establece y desestablece la inteligibilidad, y eso equivaldría precisamente a tergiversar mi propio proyecto tal como lo he descrito para los lectores aquí. No es mi intención ser difícil, sino dirigir la atención hacia una dificultad sin la cual ningún «yo» puede aparecer.

Dicha dificultad adopta una dimensión concreta cuando se enfoca desde una perspectiva psicoanalítica. En mi pretensión por entender la opacidad del «yo» en el lenguaje, desde la publicación de *El género en disputa* me he centrado cada vez más en el psicoanálisis. El intento habitual de polarizar la teoría de la psique desde la teoría del poder me parece contraproducente, pues una parte de lo que es tan opresivo acerca de las formas sociales del género tiene su origen en las dificultades psíquicas que generan. En *Mecanismos psíquicos del poder* intenté revisar las maneras en que Foucault y el psicoanálisis podrían pensarse juntos. También he utilizado el psicoanálisis para refrenar el volun-

tarismo eventual de mi idea de performatividad sin que con ello se debilite una teoría más general de la acción. *El género en disputa* a veces se interpreta como si el género fuera una invención propia o como si el significado psíquico de una presentación dotada de género pudiera interpretarse directamente a partir de su exterior. Ambos postulados han tenido que ser perfilados con el paso del tiempo. Además, mi teoría a veces oscila entre entender la performatividad como algo lingüístico y plantearlo como teatral. He llegado a la conclusión de que ambas interpretaciones están relacionadas obligatoriamente, de una forma quiástica, y que replantear el acto discursivo como un ejemplo de poder permanentemente dirige la atención hacia ambas dimensiones: la teatral y la lingüística. En *Excitable Speech* argumenté que el acto discursivo es a la vez algo ejecutado *[performed]* (y por tanto teatral, que se presenta ante un público, y sujeto a interpretación), y lingüístico, que provoca una serie de efectos mediante su relación implícita con las convenciones lingüísticas. Si queremos saber cómo se relaciona una teoría lingüística del acto discursivo con los gestos corporales sólo tenemos que tener en cuenta que el discurso mismo es un acto corporal con consecuencias lingüísticas específicas. Así, el discurso no es exclusivo ni de la presentación corpórea ni del lenguaje, y su condición de palabra y obra es ciertamente ambigua. Esta ambigüedad tiene consecuencias para la declaración pública de la homosexualidad, para el poder insurreccional del acto discursivo, para el lenguaje como condición de la seducción corporal y la amenaza de daño.

Si ahora tuviera que volver a escribir este libro, incluiría una discusión sobre el transgénero y la intersexualidad, sobre cómo se activa el dimorfismo de género ideal en ambos

tipos de discursos, sobre las diferentes relaciones que estos temas establecen con la intervención quirúrgica. También incluiría una discusión sobre la sexualidad racializada y, concretamente, sobre cómo los tabúes en contra del mestizaje (y la romantización del intercambio sexual interracial) son básicos para las formas naturalizadas y desnaturalizadas que el género adopta. Sigo albergando la esperanza de que las minorías sexuales formen una coalición que trascienda las categorías simples de la identidad, que rechace el estigma de la bisexualidad, que combata y suprima la violencia impuesta por las normas corporales restrictivas. Desearía que dicha coalición se fundara en la complejidad irreducible de la sexualidad y en sus implicaciones en distintas dinámicas del poder discursivo e institucional, y que nadie se apresurara a restar poder a la jerarquía y a negar sus dimensiones políticas productivas. Si bien pienso que ganarse el reconocimiento de la propia condición como minoría sexual es una ardua tarea en el marco de los discursos dominantes del derecho, la política y el lenguaje, sigo considerándolo una necesidad para sobrevivir. La movilización de las categorías de identidad con vistas a la politización siempre está amenazada por la posibilidad de que la identidad se transforme en un instrumento del poder al que nos oponemos. Ésa no es razón para no utilizar la identidad, y para no ser utilizados por ella. No hay ninguna posición política purificada de poder, y quizá sea esa impureza lo que ocasiona la capacidad de acción como interrupción eventual y cambio total de los regímenes reguladores. No obstante, aquellos a quienes se considera «irreales» siguen aferrados a lo real, un aferramiento que tiene lugar de común acuerdo, y esa sorpresa performativa produce una inestabilidad vital. Este libro está escrito entonces como parte de la vida cultural de un com-

bate colectivo que ha tenido y seguirá teniendo cierto éxito en la mejora de las posibilidades de conseguir una vida llevadera para quienes viven, o tratan de vivir, en la marginalidad sexual.[15]

JUDITH BUTLER
Berkeley, California
Junio de 1999

PREFACIO (1990)

Los debates feministas contemporáneos sobre los significados del género conducen sin cesar a cierta sensación de problema o disputa, como si la indeterminación del género, con el tiempo, pudiera desembocar en el fracaso del feminismo. Quizá no sea necesario que los problemas tengan una carga tan negativa. Según el discurso imperante en mi infancia, uno nunca debía crear problemas, porque precisamente con ello uno se metía *en* problemas. La rebelión y su reprensión parecían estar atrapadas en los mismos términos, lo que provocó mi primera reflexión crítica sobre las sutiles estratagemas del poder: la ley subsistente nos amenazaba con problemas, e incluso nos metía en problemas, todo por intentar no tener problemas. Por tanto, llegué a la conclusión de que los problemas son inevitables y que el objetivo era descubrir cómo crearlos mejor y cuál era la mejor manera de meterse en ellos. Con el tiempo aparecieron más ambigüedades en la crítica. Me percaté de que los problemas a veces planteaban como eufemismo alguna cuestión —por lo general secreta— vinculada al aparente misterio de todas las cosas femeninas. Leí a Beauvoir, quien afirmaba que ser mujer en el seno de una cultura masculinista es ser una fuente de misterio y desconocimiento para los hombres, y esto

pareció corroborarse de algún modo cuando leí a Sartre, para quien todo deseo —aceptado problemáticamente como heterosexual y masculino— se describía como un *problema*. Para ese sujeto masculino del deseo, los problemas se convertían en un escándalo con la intromisión repentina, la acción imprevista, de un «objeto» femenino que incomprensiblemente devuelve la mirada, la modifica y desafía el lugar y la autoridad de la posición masculina. La dependencia radical del sujeto masculino respecto del «Otro» femenino revela de pronto que su autonomía es irreal. No obstante, esta particular inversión dialéctica del poder no me interesaba tanto como otras. Aparentemente, el poder era algo más que un intercambio entre sujetos o una relación de inversión continua entre un sujeto y un Otro; de hecho, el poder parecía centrarse en la producción de ese mismo marco binario para reflexionar acerca del género. Me pregunté entonces: ¿qué configuración de poder construye al sujeto y al Otro, esa relación binaria entre «hombres» y «mujeres», y la estabilidad interna de esos términos? ¿Qué restricción está operando aquí? ¿Están esos términos libres de problemas sólo en la medida en que se amoldan a una matriz heterosexual para conceptualizar el género y el deseo? ¿Qué ocurre con el sujeto y con la estabilidad de las categorías de género cuando el régimen epistémico de aparente heterosexualidad se descubre como lo que produce y reifica estas categorías presuntamente ontológicas?

¿Cómo puede ponerse en duda un régimen epistémico/ontológico? ¿Cuál es la mejor forma de problematizar las categorías de género que respaldan la jerarquía de los géneros y la heterosexualidad obligatoria? Considérese el destino del «problema de la mujer», esa configuración histórica de una innombrada indisposición femenina que a duras penas

podía ocultar la idea de que ser mujer es una indisposición natural. Por más seria que sea la visión médica del cuerpo de las mujeres, la expresión también es risible: la risa frente a las categorías serias es indispensable para el feminismo. Indudablemente, el feminismo sigue necesitando sus propias formas de juego serio. *Female Trouble* [Cosa de hembras] es el título del filme de John Waters que retrata a Divine (también héroe/heroína de *Hairspray*), cuya representación de las mujeres propone de manera implícita que el género es un tipo de caracterización persisrente que pasa como realidad. Su actuación desestabiliza las diferenciaciones mismas entre lo natural y lo artificial, la profundidad y la superficie, lo interno y lo externo, a través de las cuales se activa el discurso sobre los géneros. ¿Es el travestismo la imitación del género o bien resalta los gestos significativos a través de los cuales se determina el género en sí? ¿Ser mujer es un «hecho natural» o una actuación cultural? ¿Esa «naturalidad» se determina mediante actos performativos discursivamente restringidos que producen el cuerpo a través de las categorías de sexo y dentro de ellas? A pesar de Divine, las prácticas de género en las culturas gay y lésbica suelen tematizar «lo natural» en contextos paródicos que ponen de manifiesto la construcción performativa de un sexo original y verdadero. ¿Qué otras categorías fundacionales de la identidad —el marco binario del sexo, el género y el cuerpo— pueden verse como producciones que producen el efecto de lo natural, lo original y lo inevitable?

Considerar que las categorías fundacionales del sexo, el género y el deseo son efectos de una formación específica del poder requiere una forma de cuestionamiento crítico que Foucault, reformulando a Nietzsche, denomina «genealogía». La crítica genealógica se niega a buscar los orígenes

del género, la verdad interna del deseo femenino, una identidad sexual verdadera que la represión ha mantenido enterrada; la genealogía indaga sobre los intereses políticos que hay en señalar como *origen* y *causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso. La labor de este cuestionamiento es centrar —y descentrar— esas instituciones definitorias: el falogocentrismo y la heterosexualidad obligatoria.

Justamente porque «femenino» ya no parece ser una noción estable, su significado es tan problemático y vago como «mujer». Y puesto que ambos términos adquieren sus significados problemáticos únicamente como conceptos relativos, esta búsqueda se basa en el género y en el análisis de relaciones que sugiere. Además, que la teoría feminista deba determinar los asuntos de identidad primaria para seguir con la labor de la política no está tan claro. Por el contrario, deberíamos preguntar: ¿qué alternativas políticas son consecuencia de una crítica radical de las categorías de identidad? ¿Qué nueva forma de política emerge cuando la identidad como terreno común ya no limita el discurso sobre las políticas feministas? ¿Y en qué medida la energía empleada en encontrar una identidad común —como la base para una política feminista— puede impedir que se ponga en duda la construcción política y la reglamentación de la identidad en sí?

* * *

Este libro está dividido en tres capítulos que incluyen una genealogía crítica de las categorías de género en ámbitos discursivos muy distintos. El capítulo 1, «Sujetos de sexo/género/deseo», replantea la posición de las «mujeres» como

sujetos del feminismo y la diferenciación entre sexo y género. La heterosexualidad obligatoria y el falogocentrismo se entienden como regímenes de poder/discurso que habitualmente contestan de maneras distintas a las grandes preguntas del discurso de género: ¿cómo construye el lenguaje las categorías del sexo? ¿Se opone «lo femenino» a la representación dentro del lenguaje? ¿Se considera que el lenguaje es falogocéntrico? (La pregunta es de Luce Irigaray.) ¿Es «el femenino» el único sexo representado dentro de un lenguaje que agrupa lo femenino y lo sexual? (El razonamiento es de Monique Wittig.) ¿Dónde y cómo confluyen la heterosexualidad obligatoria y el falogocentrismo? ¿Dónde están los puntos de ruptura entre ellos? ¿Cómo crea el lenguaje en sí la construcción ficticia de «sexo» que sostiene estos diversos regímenes de poder? Dentro de un lenguaje de aparente heterosexualidad, ¿qué tipos de continuidades existen supuestamente entre sexo, género y deseo? ¿Están diferenciados estos términos? ¿Qué tipos de prácticas culturales crean discontinuidad subversiva y disonancia entre sexo, género y deseo y cuestionan sus supuestas relaciones?

El capítulo 2, «Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual», incluye una lectura selectiva del estructuralismo, de los análisis psicoanalíticos y feministas del tabú del incesto como el dispositivo que intenta establecer las identidades de género diferenciadas e internamente coherentes dentro de un marco heterosexual. En cierto discurso psicoanalítico, el tema de la homosexualidad está relacionado con formas de ininteligibilidad cultural y, en el caso del lesbianismo, con la desexualización del cuerpo femenino. Por otra parte, el uso de la teoría psicoanalítica para revisar las «identidades» de género complejas tiene lugar mediante un análisis de la identidad, la identificación y la

mascarada presentes en Joan Riviere y otros textos psicoanalíticos. Una vez que el tabú del incesto se expone a la crítica de Foucault acerca de la hipótesis de la represión en *La historia de la sexualidad*, se demuestra que esa estructura prohibitiva o jurídica determina la heterosexualidad obligatoria en el marco de una economía sexual masculinista y al mismo tiempo permite un desafío crítico a esa economía. ¿Es el psicoanálisis una investigación antifundacionista que establece el tipo de complejidad sexual que efectivamente desreglamenta los códigos sexuales jerárquicos y rígidos, o bieu propugna una serie de suposiciones no asumidas respecto de las bases de la identidad que funcionan en favor de esas mismas jerarquías?

El capítulo 3, «Actos corporales subversivos», empieza con una consideración crítica sobre la coustrucción del cuerpo materno hecha por Julia Kristeva, con la finalidad de explicar las normas implícitas que, en su obra, gobiernan la inteligibilidad cultural del sexo y la sexualidad. Aunque Foucault se ocupa de analizar a Kristeva, un examen minucioso de una parte de la obra del propio Foucault muestra cierta indiferencia problemática respecto de la diferencia sexual. No obstante, su crítica de la categoría de sexo expone una reflexión sobre las prácticas reguladoras de algunas ficciones médicas diseñadas para nombrar el sexo unívoco. La obra teórica y literaria de Monique Wittig ofrece una «desintegración» de los cuerpos constituidos culturalmente, lo cual sugiere que la morfología es de por sí el resultado de un esquema conceptual hegemónico. Inspirada en las obras de Mary Douglas y Julia Kristeva, la última sección de este capítulo, «Inscripciones corporales, subversiones performativas», plantea que el límite y la superficie de los cuerpos están construidos políticamente. Como una estrategia para

desnaturalizar y otorgar un significado nuevo a las categorías corporales, explico y propongo un conjunto de prácticas paródicas fundadas en una teoría performativa de los actos de género que tergiversan las categorías del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad, y que hacen que éstas adquieran nuevos significados y se multipliquen subversivamente más allá del marco binario.

Puede parecer que todos los textos tienen más fueutes de las que se pueden reconstruir dentro de sus propios términos. Son fuentes que definen y originan el lenguaje mismo del texto, de tal manera que habría que desenmarañarlo minuciosamente para que se entendiera y, desde luego, sin garantía de que esto tuviera un final. Aunque be incluido una reflexión sobre la infancia en el inicio de este prefacio, la fábula es irreductible a los hechos. De hecho, el objetivo es determinar cómo las fábulas de género inveutan y divulgan los mal llamados hechos naturales. Es evidente que es imposible recuperar los orígenes de estos ensayos, situar los diferentes momentos que han hecho posible la escritura de este libro. Los textos se han agrupado para facilitar una concurrencia política del feminismo, de los puntos de vista gay y lésbico sobre el género y de la teoría postestructuralista. La filosofía es el mecanismo disciplinario predominante que activa a esta autora-sujeto en la actualidad, aunque rara vez, o nunca, aparece separada de otros discursos. La intención de esta búsqueda es afirmar esas posiciones sobre los límites críticos de la existencia disciplinaria. No se trata de quedarse al margen, sino de intervenir en cualesquiera redes o partes marginales que se creen a partir de otras aproximaciones disciplinarias y que, juntos, conformen un desplazamiento múltiple de esas autoridades. La complejidad del género

exige varios discursos interdisciplinarios y posdisciplinarios para escapar de la domesticación de los estudios de género o de los estudios de la mujer dentro del ámbito académico, y para radicalizar la concepción de crítica feminista.

Este texto fue posible gracias a numerosas muestras de apoyo institucional e individual. El American Council of Learned Societies me otorgó la beca para los recién graduados del doctorado durante el otoño de 1987, y la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton me proporcionó una beca, vivienda y estimulantes debates durante el año académico de 1987-1988. La beca de investigación académica de la George Washington University también fue de gran ayuda para mi trabajo durante los veranos de 1987 y 1988. Joan W. Scott ha sido una crítica invalorable e incisiva en las diferentes etapas de este manuscrito. Su compromiso con el reformulamiento crítico de las presuposiciones de la política feminista me ha servido como desafío e inspiración. El «Seminario de género» que se lleva a cabo en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton bajo la dirección de Joan Scott me permitió poner en claro y establecer mis puntos de vista gracias a las divisiones significativas y sugerentes en nuestro pensamiento colectivo. Así pues, doy las gracias a Lila Abu-Lughod, Yasmine Ergas, Donna Haraway, Evelyn Fox Keller, Dorinne Kondo, Rayna Rapp, Carroll Smith-Rosenberg y Louise Tilly. Mis alumnas del seminario «Género, identidad y deseo», impartido en la Wesleyan University y en Yale en 1985 y 1986, respectivamente, fueron indispensables por su capacidad para imaginar mundos con géneros distintos. También agradezco la gran cantidad de respuestas críticas que recibí durante las presentaciones de partes de este trabajo en el Princeton Women's Studies Colloquium, el Humanities Center de la Johns

Hopkins University, la University of Notre Dame, la University of Kansas, el Amherst College y la Escuela de Medicina de la Yale University. Quiero dar las gracias también a Linda Singer, cuyo radicalismo persistente ha sido inestimable; a Sandra Bartky por su trabajo y sus palabras de ánimo; a Linda Nicholson por sus consejos editoriales y críticos, y a Linda Anderson por sus acertadas intuiciones políticas. También deseo dar las gracias a las siguientes personas, amigos y colegas que dieron forma y defendieron mis ideas: Eloise Moore Aggar, Inés Azar, Peter Caws, Nancy F. Cott, Kathy Natanson, Lois Natanson, Maurice Natanson, Stacy Pies, Josh Shapiro, Margaret Soltan, Robert V. Stone, Richard Vann y Eszti Votaw. Doy las gracias a Sandra Schmidt por su excelente trabajo para preparar este manuscrito, y a Meg Gilbert por su ayuda. También quiero dar las gracias a Maureen MacGrogan por infundir aliento a este y otros proyectos con su humor, paciencia y delicada guía editorial.

Como antes, le doy las gracias a Wendy Owen por su imaginación implacable, sus acertadas críticas y por lo sugerente de su obra.

Capítulo 1

SUJETOS DE SEXO/GÉNERO/DESEO

No se nace mujer: llega una a serlo.

Simone de Beauvoir

Estrictamente hablando, no puede decirse que existan las «mujeres».

Julia Kristeva

La mujer no tiene un sexo.

Luce Irigaray

El despliegue de la sexualidad [...] estableció esta noción de sexo.

Michel Foucault

La categoría del sexo es la categoría política que crea a la sociedad como heterosexual.

Monique Wittig

Las «mujeres» como sujeto del feminismo

En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mu-

jeres, que no sólo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política* y *representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba en absoluto.

Recientemente, esta concepción dominante sobre la relación entre teoría feminista y política se ha puesto en tela de juicio desde dentro del discurso feminista. El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes. Hay numerosas obras que cuestionan la viabilidad del «sujeto» como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación, pero además hay muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Los campos de «representación» lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos mismos, y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación.

Foucault afirma que los sistemas jurídicos de poder *producen* a los sujetos a los que más tarde representan.[4] Las nociones jurídicas de poder parecen regular la esfera política únicamente en términos negativos, es decir, mediante la limitación, la prohibición, la reglamentación, el control y hasta la «protección» de las personas vinculadas a esa estructura política a través de la operación contingente y retractable de la elección. No obstante, los sujetos regulados por esas estructuras, en virtud de que están sujetos a ellas, se constituyen, se definen y se reproducen de acuerdo con las imposiciones de dichas estructuras. Si este análisis es correcto, entonces la formación jurídica del lenguaje y de la política que presenta a las mujeres como «el sujeto» del feminismo es, de por sí, una formación discursiva y el resultado de una versión específica de la política de representación. Así, el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitirá su emancipación. Esto se convierte en una cuestión políticamente problemática si se puede demostrar que ese sistema crea sujetos con género que se sitúan sobre un eje diferencial de dominación o sujetos que, supuestamente, son masculinos. En tales casos, recurrir sin ambages a ese sistema para la emancipación de las «mujeres» será abiertamente contraproducente.

El problema del «sujeto» es fundamental para la política, y concretamente para la política feminista, porque los sujetos jurídicos siempre se construyen mediante ciertas prácticas excluyentes que, una vez determinada la esrructura jurídica de la política, no «se perciben». En definitiva, la construcción política del sujeto se realiza con algunos objetivos legitimadores y excluyentes, y estas operaciones políticas se esconden y naturalizan mediante un análisis político

en el que se basan las estructuras jurídicas. El poder jurídico «produce» irremediablemente lo que afirma sólo representar; así, la política debe preocuparse por esta doble función del poder: la jurídica y la productiva. De hecho, la ley produce y posteriormente esconde la noción de «un sujeto anterior a la ley»[2] para apelar a esa formación discursiva como una premisa fundacional naturalizada que posteriormente legitima la hegemonía reguladora de esa misma ley. No basta con investigar de qué forma las mujeres pueden estar representadas de manera más precisa en el lenguaje y la política. La crítica feminista también debería comprender que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de «las mujeres», sujeto del feminismo.

En efecto, la cuestión de las mujeres como sujeto del feminismo plantea la posibilidad de que no haya un sujeto que exista «antes» de la ley, esperando la representación en y por esta ley. Quizás el sujeto y la invocación de un «antes» temporal sean creados por la ley como un fundamento ficticio de su propia afirmación de legitimidad. La hipótesis prevaleciente de la integridad ontológica del sujeto antes de la ley debe ser entendida como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado de naturaleza, esa fábula fundacionista que sienta las bases de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa de un «antes» no histórico se convierte en la premisa fundacional que asegura una ontología presocial de individuos que aceptan libremente ser gobernados y, con ello, forman la legitimidad del contrato social.

Sin embargo, aparte de las ficciones fundacionistas que respaldan la noción del sujeto, está el problema político con el que se enfrenta el feminismo en la presunción de que el

término «mujeres» indica una identidad común. En lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, *mujeres* (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia. Como sugiere el título de Denise Riley, *Am I that Name?* [¿Soy yo ese nombre?], es una pregunta motivada por los posibles significados múltiples del nombre.[3] Si una «es» una mujer, es evidente que eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con modalidades raciales, de elase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene.

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad qne aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos cultnrales concretos en los que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el marco de dichas teorías, se han encontrado «ejemplos» o «ilustraciones» de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestiona-

da porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un «Tercer Mundo» o incluso un «Oriente», donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado —con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas— ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de dominación, que por lo visto origina la experiencia de subyugación habitual de las mujeres.

Si bien la afirmación de un patriarcado universal ha perdido credibilidad, la noción de un concepto generalmente compartido de las «mujeres», la conclusión de aquel marco, ha sido mucho más difícil de derribar. Desde luego, ha habido numerosos debates al respecto. ¿Comparten las «mujeres» algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las «mujeres» comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión? ¿Existe una especificidad en las culturas de las mujeres que no dependa de su subordinación por parte de las culturas masculinistas hegemónicas? ¿Están siempre contraindicadas la especificidad y la integridad de las prácticas culturales o lingüísticas de las mujeres y, por tanto, dentro de los límites de alguna formación cultural más dominante? ¿Hay una región de lo «específicamente femenino», que se distinga de lo masculino como tal y se acepte en su diferencia por una universalidad de las «mujeres» no marcada y, por consiguiente, supuesta? La oposición binaria masculino/femenino no sólo es el marco exclusivo en el que puede aceptarse esa especificidad, sino que de cual-

quier otra forma la «especificidad» de lo femenino, una vez más, se descontextualiza completamente y se aleja analítica y políticamente de la constitución de clase, raza, etnia y otros ejes de relaciones de poder que conforman la «identidad» y hacen que la noción concreta de identidad sea errónea.[4]

Mi intención aquí es argüir que las limitaciones del discurso de representación en el que participa el sujeto del feminismo socavan sus supuestas universalidad y unidad. De hecho, la reiteración prematura en un sujeto estable del feminismo —entendido como una categoría inconsútil de mujeres— provoca inevitablemente un gran rechazo para admitir la categoría. Estos campos de exclusión ponen de manifiesto las consecuencias coercitivas y reguladoras de esa construcción, aunque ésta se haya llevado a cabo con objetivos de emancipación. En realidad, la división en el seno del feminismo y la oposición paradójica a él por parte de las «mujeres» a quienes dice representar muestran los límites necesarios de las políticas de identidad. La noción de que el feminismo puede encontrar una representación más extensa de un sujeto que el mismo feminismo construye tiene como consecuencia irónica que los objetivos feministas podrían frustrarse si no tienen en cuenta los poderes constitutivos de lo que afirman representar. Este problema se agrava si se recurre a la categoría de la mujer sólo con finalidad «estratégica», porque las estrategias siempre tienen significados que sobrepasan los objetivos para los que fueron creadas. En este caso, la exclusión en sí puede definirse como un significado no intencional pero con consecuencias, pues cuando se amolda a la exigencia de la política de representación de que el feminismo plantee un sujeto estable, ese feminismo se arriesga a que se lo acuse de tergiversaciones inexcusables.

Por lo tanto, es obvio que la labor política no es rechazar la política de representación, lo cual tampoco sería posible. Las estructuras jurídicas del lenguaje y de la política crean el campo actual de poder; no hay ninguna posición fuera de este campo, sino sólo una genealogía crítica de sus propias acciones legitimadoras. Como tal, el punto de partida crítico es *el presente histórico*, como afirmó Marx. Y la tarea consiste en elaborar, dentro de este marco constituido, una crítica de las categorías de identidad que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas actuales.

Quizás haya una oportunidad en esta coyuntura de la política cultural (época que algunos denominarían *posfeminista*) para pensar, desde una perspectiva feminista, sobre la necesidad de construir un sujeto del feminismo. Dentro de la práctica política feminista, parece necesario replantearse de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad para plantear una política representativa que pueda renovar el feminismo sobre otras bases. Por otra parte, tal vez sea el momento de formular una crítica radical que libere a la teoría feminista de la obligación de construir una base única o constante, permanentemente refutada por las posturas de identidad o de antiidentidad a las que invariablemente niega. ¿Acaso las prácticas excluyentes, que fundan la teoría feminista en una noción de «mujeres» como sujeto, debilitan paradójicamente los objetivos feministas de ampliar sus exigencias de «representación»?[5]

Quizás el problema sea todavía más grave. La construcción de la categoría de las mujeres como sujeto coherente y estable, ¿es una reglamentación y reificación involuntaria de las relaciones entre los géneros? ¿Y no contradice tal reificación los objetivos feministas? ¿En qué medida consigue la

categoría de las mujeres estabilidad y coherencia únicamente en el contexto de la matriz heterosexual?[6] Si una noción estable de género ya no es la premisa principal de la política feminista, quizás ahora necesitemos una nueva política feminista para combatir las reificaciones mismas de género e identidad, que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una meta política.

Examinar los procedimientos políticos que originan y esconden lo que conforma las condiciones al sujeto jurídico del feminismo es exactamente la labor de *una genealogía feminista* de la categoría de las mujeres. A lo largo de este intento de poner en duda a las «mujeres» como el sujeto del feminismo, la aplicación no problemática de esa categoría puede tener como consecuencia que se *descarte* la opción de que el feminismo sea considerado una política de representación. ¿Qué sentido tiene ampliar la representación hacia sujetos que se construyen a través de la exclusión de quienes no cumplen las exigencias normativas tácitas del sujeto? ¿Qué relaciones de dominación y exclusión se establecen de manera involuntaria cuando la representación se convierte en el único interés de la política? La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre qne la «representación» tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las «mujeres» no se dé por sentado en ningún aspecto.

El orden obligatorio de sexo/género/deseo

Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad, la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista. Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo.[7]

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente construidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos.[8] La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se

teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.

Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»?[9] ¿Tiene el sexo una historia?[10] ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.[11]

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el géne-

ro también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura. Trataremos de nuevo esta construcción del «sexo» como lo radicalmente no construido al recordar en el capítulo 2 lo que afirman Lévi-Strauss y el estructuralismo. En esta coyuntura ya queda patente que una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género*. Entonces, ¿cómo debe reformularse el género para incluir las relaciones de poder que provocan el efecto de un sexo prediscursivo y esconden de esta manera ese mismo procedimiento de producción discursiva?

GÉNERO: LAS RUINAS CIRCULARES DEL DEBATE ACTUAL

¿Existe «un» género que las personas *tienen*, o se trata de un atributo esencial que una persona *es*, como lo expresa la pregunta: «¿De qué género eres?»? Cuando las teóricas feministas argumentan que el género es la interpretación cultural del sexo o que el género se construye culturalmente, ¿cuál es el mecanismo de esa construcción? Si el género se construye, ¿podría construirse de distinta manera, o acaso su construcción conlleva alguna forma de determinismo social que niegue la posibilidad de que el agente actúe y cambie? ¿Implica la «construcción» que algunas leyes provocan diferencias de género en ejes universales de diferencia

sexual? ¿Cómo y dónde se construye el género? ¿Qué sentido puede tener para nosotros una construcción que no sea capaz de aceptar a un constructor humano anterior a esa construcción? En algunos estudios, la afirmación de que el género está construido sugiere cierto determinismo de significados de género inscritos en cuerpos anatómicamente diferenciados, y se cree que esos cuerpos son receptores pasivos de una ley cultural inevitable. Cuando la «cultura» pertinente que «construye» el género se entiende en función de dicha ley o conjunto de leyes, entonces parece que el género es tan preciso y fijo como lo era bajo la afirmación de que «biología es destino». En tal caso, la cultura, y no la biología, se convierte en destino.

Por otra parte, Simone de Beauvoir afirma en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: llega una a serlo».[12] Para Beauvoir, el género se «construye», pero en su planteamiento queda implícito un agente, un *cogito*, el cual en cierto modo adopta o se adueña de ese género y, en principio, podría aceptar algún otro. ¿Es el género tan variable y volitivo como plantea el estudio de Beauvoir? ¿Podría circunscribirse entonces la «construcción» a una forma de elección? Beauvoir sostiene rotundamente que una «llega a ser» mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y es evidente que esa obligación no la crea el «sexo». En su estudio no hay nada que asegure que la «persona» que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino. Si «el cuerpo es una situación»,[13] como afirma, no se puede aludir a un cuerpo que no haya sido desde siempre interpretado mediante significados culturales; por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica prediscursiva. De hecho se demostrará que el sexo, por definición, siempre ha sido género.[14]

La polémica surgida respecto al significado de *construcción* parece desmoronarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. En consecuencia, es razonable suponer que una limitación lingüística común sobre el pensamiento crea y restringe los términos del debate. Dentro de esos términos, el «cuerpo» se manifiesta como un medio pasivo sobre el cual se circunscriben los significados culturales o como el instrumento mediante el cual una voluntad apropiadora e interpretativa establece un significado cultural para sí misma. En ambos casos, el cuerpo es un mero *instrumento* o *medio* con el cual se relaciona sólo externamente un conjunto de significados culturales. Pero el «cuerpo» es en sí una construcción, como lo son los múltiples «cuerpos» que conforman el campo de los sujetos con género. No puede afirmarse que los cuerpos posean una existencia significable antes de la marca de su género; entonces, ¿en qué medida *comienza a existir* el cuerpo en y mediante la(s) marca(s) del género? ¿Cómo reformular el cuerpo sin verlo como un medio o instrumento pasivo que espera la capacidad vivificadora de una voluntad rotundamente inmaterial?[15]

El hecho de que el género o el sexo sean fijos o libres está en función de un discurso que, como se verá, intenta limitar el análisis o defender algunos principios del humanismo como presuposiciones para cualquier análisis de género. El lugar de lo intratable, ya sea en el «sexo» o el «género» o en el significado mismo de «construcción», otorga un indicio de las opciones culturales que pueden o no activarse mediante un análisis más profundo. Los límites del análisis discursivo del género aceptan las posibilidades de configuraciones imaginables y realizables del género dentro de la cultura y las hacen suyas. Esto no quiere decir que todas y

cada una de las posibilidades de género estén abiertas, sino que los límites del análisis revelan los límites de una experiencia discursivamente determinada. Esos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que se manifiestan como el lenguaje de la racionalidad universal. De esta forma, se elabora la restricción dentro de lo que ese lenguaje establece como el campo imaginable del género.

Incluso cuando los científicos sociales hablan del género como de un «factor» o una «dimensión» del análisis, también se refieren a personas encarnadas como «una marca» de diferencia biológica, lingüística o cultural. En estos casos, el género puede verse como cierto significado que adquiere un cuerpo (ya) sexualmente diferenciado, pero incluso en ese caso ese significado existe únicamente *en relación* con otro significado opuesto. Algunas teóricas feministas aducen que el género es «una relación», o incluso un conjunto de relaciones, y no un atributo individual. Otras, que coinciden con Beauvoir, afirman que sólo el género femenino está marcado, que la persona universal y el género masculino están unidos y en consecuencia definen a las mujeres en términos de su sexo y convierten a los hombres en portadores de la calidad universal de persona que trasciende el cuerpo.

En un movimiento que dificulta todavía más la discusión, Luce Irigaray afirma que las mujeres son una paradoja, cuando no una contradicción, dentro del discurso mismo de la identidad. Las mujeres son el «sexo» que no es «uno». Dentro de un lenguaje completamente masculinista, falogocéntrico, las mujeres conforman lo *no representable*. Es decir, las mujeres representan el sexo que no puede pensarse, una ausencia y una opacidad lingüísticas. Dentro de un len-

guaje que se basa en la significación unívoca, el sexo femenino es lo no restringible y lo no designable. En este sentido, las mujeres son el sexo que no es «uno», sino múltiple.[16] Al contrario que Beauvoir, quien piensa que las mujeres están designadas como lo Otro, Irigaray sostiene que tanto el sujeto como el Otro son apoyos masculinos de una economía significante, falogocéntrica y cerrada, que consigue su objetivo totalizador a través de la exclusión total de lo femenino. Para Beauvoir, las mujeres son lo negativo de los hombres, la carencia frente a la cual se distingue la identidad masculina; para Irigaray, esa dialéctica específica establece un sistema que descarta una economía de significación totalmente diferente. Las mujeres no sólo están representadas falsamente dentro del marco sartreano de sujeto significante y Otro significado, sino que la falsedad de la significación vuelve inapropiada toda la estructura de representación. En ese caso, el sexo que no es uno es el punto de partida para una crítica de la representación occidental hegemónica y de la metafísica de la sustancia que articula la noción misma del sujeto.

¿Qué es la metafísica de la sustancia, y cómo influye en la reflexión sobre las categorías del sexo? En primer lugar, las concepciones hnmanistas del sujeto tienen tendencia a dar por sentado qne hay una persona sustantiva portadora de diferentes atributos esenciales y no esenciales. Una posición feminista humanista puede sostener qne el género es un *atributo* de un ser humano caracterizado esencialmente como una sustancia o «núcleo» anterior al género, denominada «persona», que designa una capacidad universal para el razonamiento, la deliberación moral o el lenguaje. No obstante, la concepción universal de la persona ha sido sustituida como punto de partida para una teoría social del género por las posturas históricas y antropológicas que consideran el gé-

nero como una «relación» entre sujetos socialmente constituidos en contextos concretos. Esta perspectiva relacional o contextual señala que lo que «es» la persona y, de hecho, lo que «es» el género siempre es relativo a las relaciones construidas en las que se establece.[17] Como un fenómeno variable y contextual, el género no designa a un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas.

Pero Irigaray afirmará que el «sexo» femenino es una cuestión de *ausencia* lingüística, la imposibilidad de una sustancia gramaticalmente denotada y, por esta razón, la perspectiva que muestra que esa sustancia es una ilusión permanente y fundacional de un discurso masculinista. Esta ausencia no está marcada como tal dentro de la economía significante masculina, afirmación que da la vuelta al argumento de Beauvoir (y de Wittig) respecto a que el sexo femenino está marcado, mientras que el sexo masculino no lo está. Irigaray sostiene que el sexo femenino no es una «carencia» ni un «Otro» que inherente y negativamente define al sujeto en su masculinidad. Por el contrario, el sexo femenino evita las exigencias mismas de representación, porque ella no es ni «Otro» ni «carencia», pues esas categorías siguen siendo relativas al sujeto sartreano, inmanentes a ese esquema falogocéntrico. Así pues, para Irigaray lo femenino nunca podría ser la *marca de un sujeto*, como afirmaría Beauvoir. Asimismo, lo femenino no podría teorizarse en términos de una *relación* específica entre lo masculino y lo femenino dentro de un discurso dado, ya que aquí el discurso no es una noción adecuada. Incluso en su variedad, los discursos crean otras tantas manifestaciones del lenguaje falogocéntrico. Así pues, el sexo femenino es también *el sujeto* que no es uno. La relación entre masculino y femenino no puede

representarse en una economía significante en la que lo masculino es un círculo cerrado de significante y significado. Paradójicamente, Beauvoir anunció esta imposibilidad en *El segundo sexo* al alegar que los hombres no podían llegar a un acuerdo respecto al problema de las mujeres porque entonces estarían actuando como juez y parte.[18]

Las difereuciaciones entre las posiciones mencionadas no son en absoluto claras; puede pensarse que cada una de ellas problematiza la localidad y el significado tanto del «sujeto» como del «género» dentro del contexto de la asimetría entre los géneros socialmente instaurada. Las opciones interpretativas del género en ningún sentido se acaban en las opciones mencionadas anteriormente. La circularidad problemática de un cuestionamiento feminista del género se hace evidente por la presencia de dos posiciones: por un lado, las que afirman que el género es una característica secundaria de las personas, y por otro, las que sostienen que la noción misma de persona situada en el lenguaje como un «sujeto» es una construcción y una prerrogativa masculinistas que en realidad niegan la posibilidad estructural y semántica de un género femenino. El resultado de divergencias tan agudas sobre el significado del género (es más, acerca de si *género* es realmente el término que debe examinarse, o si la construcción discursiva de *sexo* es, de hecho, más fundamental, o tal vez *mujeres* o *mujer* y/o *hombres* y *hombre*) hace necesario replantearse las categorías de identidad en el ámbito de relaciones de radical asimetría de género.

Para Beauvoir, el «sujeto» dentro del análisis existencial de la misoginia siempre es masculino, unido con lo universal, y se distingue de un «Otro» femenino fuera de las reglas universalizadoras de la calidad de persona, irremediable-

mente «específico», personificado y condenado a la inmanencia. Aunque suele sostenerse que Beauvoir reclama el derecho de las mujeres a convertirse, de hecho, en sujetos existenciales y, en consecuencia, su inclusión dentro de los términos de una universalidad abstracta, su posición también critica la desencarnación misma del sujeto epistemológico abstracto masculino.[19] Ese sujeto es abstracto en la medida en que no asume su encarnación socialmente marcada y, además, dirige esa encarnación negada y despreciada a la esfera femenina, renombrando efectivamente al cuerpo como hembra. Esta asociación del cuerpo con lo femenino se basa en relaciones mágicas de reciprocidad mediante las cuales el sexo femenino se limita a su cuérpo, y el cuerpo masculino, completamente negado, paradójicamente se transforma en el instrumento incorpóreo de una libertad aparentemente radical. El análisis de Beauvoir formula de manera implícita la siguiente pregunta: ¿a través de qué acto de negación y desconocimiento lo masculino se presenta como una universalidad desencarnada y lo femenino se construye como una corporeidad no aceptada? La dialéctica del amo y el esclavo, replanteada aquí por completo dentro de los términos no recíprocos de la asimetría entre los géneros, prefigura lo que Irigaray luego definirá como la economía significante masculina que abarca tanto al sujeto existencial como a su Otro.

Beauvoir afirma que el cuerpo femenino debe ser la situación y el instrumento de la libertad de las mujeres, no una esencia definidora y limitadora.[20] La teoría de la encarnación en que se asienta el análisis de Beauvoir está restringida por la reproducción sin reservas de la distinción cartesiana entre libertad y cuerpo. Pese a mi empeño por afirmar lo contrario, parece que Beauvoir mantiene el dualismo men-

te/cuerpo, aun cuando ofrece una síntesis de esos términos.[21] La preservación de esa misma distinción puede ser reveladora del mismo falogocentrismo que Beauvoir subestima. En la tradición filosófica que se inicia con Platón y sigue con Descartes, Husserl y Sartre, la diferenciación ontológica entre alma (conciencia, mente) y cuerpo siempre defiende relaciones de subordinación y jerarquía política y psíquica. La mente no sólo somete al cuerpo, sino que eventualmente juega con la fantasía de escapar totalmente de su corporeidad. Las asociaciones culturales de la mente con la masculinidad y del cuerpo con la feminidad están bien documentadas en el campo de la filosofía y el feminismo.[22] En consecuencia, toda reproducción sin reservas de la diferenciación entre mente/cuerpo debe replantearse en virtud de la jerarquía implícita de los géneros que esa diferenciación ha creado, mantenido y racionalizado comúnmente.

La construcción discursiva del «cuerpo» y su separación de la «libertad» existente en la obra de Beauvoir no logra fijar, en el eje del género, la propia diferenciación entre mente/cuerpo que presuntamente alumbra la persistencia de la asimetría entre los géneros. Oficialmente, para Beauvoir el cuerpo femenino está marcado dentro del discurso masculinista, razón por la cual el cuerpo masculino, en su fusión con lo universal, permanece sin marca. Irigaray explica de forma clara que tanto la marca como lo marcado se insertan dentro de un modo masculinista de significación en el que el cuerpo femenino está «demarcado», por así decirlo, fuera del campo de lo significable. En términos poshegelianos, la mujer está «anulada», pero no preservada. En la interpretación de Irigaray, la explicación de Beauvoir de que la mujer «es sexo» se modifica para significar que ella no es el sexo que estaba destinada a ser, sino, más bien, el sexo masculino

encore (y *en corps*) que discurre en el modo de la otredad. Para Irigaray, ese modo falogocéntrico de significar el sexo femenino siempre genera fantasmas de su propio deseo de ampliación. En vez de una postura lingüístico-autolimitante que proporcione la alteridad o la diferencia a las mujeres, el falogocentrismo proporciona un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar.

TEORIZAR LO BINARIO, LO UNITARIO Y MÁS ALLÁ

Beauvoir e Irigaray tienen diferentes posturas sobre las estructuras fundamentales mediante las cuales se reproduce la asimetría entre los géneros; la primera apela a la reciprocidad fallida de una dialéctica asimétrica, y la segunda argumenta que la dialéctica en sí es la construcción monológica de una economía significante masculinista. Si bien Irigaray extiende claramente el campo de la crítica feminista al explicar las estructuras epistemológica, ontológica y lógica de una economía significante masculinista, su análisis pierde fuerza justamente a causa de su alcance globalizador. ¿Se puede reconocer una economía masculinista monolítica así como monológica que traspase la totalidad de contextos culturales e históricos en los que se produce la diferencia sexual? ¿El hecho de no aceptar los procedimientos culturales específicos de la opresión de géneros es en sí una suerte de imperialismo epistemológico, que no se desarrolla con la mera elaboración de diferencias culturales como «ejemplos» del mismo falogocentrismo? El empeño por *incluir* culturas de «Otros» como amplificaciones variadas de un falogocentrismo global es un acto apropiativo que se expone a repetir el gesto falogocéntrico de autoexaltarse, y domina bajo el

signo de lo mismo las diferencias que de otra forma cuestionarían ese concepto totalizador.[23]

La crítica feminista debe explicar las afirmaciones totalizadoras de una economía significante masculinista, pero también debe ser autocrítica respecto de las acciones totalizadoras del feminismo. El empeño por describir al enemigo como una forma singular es un discurso invertido que imita la estrategia del dominador sin ponerla en duda, en vez de proporcionar una serie de términos diferente. El hecho de que la táctica pueda funcionar tanto en entornos feministas como antifeministas demuestra que la acción colonizadora no es masculinista de modo primordial o irreductible. Puede crear distintas relaciones de subordinación racial, de clase y heterosexista, entre muchas otras. Y es evidente que detallar las distintas formas de dominación, como he empezado a hacerlo, implica su coexistencia diferenciada y consecutiva en un eje horizontal que no explica sus coincidencias dentro del ámbito social. Un modelo vertical tampoco es suficiente; las opresiones no pueden agruparse sumariamente, relacionarse de manera causal o distribuirse en planos de «originalidad» y «derivatividad».[24] De hecho, el campo de poder, estructurado en parte por la postura imperializante de apropiación dialéctica, supera e incluye el eje de la diferencia sexual, y proporciona una gráfica de diferenciales cruzadas que no pueden jerarquizarse de un modo sumario, ni dentro de los límites del falogocentrismo ni en ningún otro candidato al puesto de «condición primaria de opresión». Más que una estrategia propia de economías significantes masculinistas, la apropiación dialéctica y la supresión del Otro es una estrategia más, supeditada, sobre todo, aunque no únicamente, a la expansión y racionalización del dominio masculinista.

Las discusiones feministas actuales sobre el esencialismo exploran el problema de la universalidad de la identidad femenina y la dominación masculinista de distintas maneras. Las afirmaciones universalistas tienen su base en una posición epistemológica común o compartida (entendida como la conciencia articulada o las estructuras compartidas de la dominación), o en las estructuras aparentemente transculturales de la feminidad, la maternidad, la sexualidad y la *écriture féminine*. El razonamiento con el que inicio este capítulo afirmaba que este gesto globalizador ha provocado numerosas críticas por parte de mujeres que afirman que la categoría «mujeres» es normativa y excluyente y se utiliza manteniendo intactas las dimensiones no marcadas de los privilegios de clase y raciales. Es decir, insistir en la coherencia y la unidad de la categoría de las mujeres ha negado, en efecto, la multitud de intersecciones culturales, sociales y políticas en que se construye el conjunto concreto de «mujeres».

Se ha intentado plantear políticas de coalición que no den por sentado cuál sería el contenido de «mujeres». Más bien proponen un conjunto de encuentros dialógicos en los que mujeres de posturas diversas propongan distintas identidades dentro del marco de una coalición emergente. Es evidente que no debe subestimarse el valor de la política de coalición, pero la forma misma de coalición, de un conjunto emergente e impredecible de posiciones, no puede imaginarse por adelantado. A pesar del impulso, claramente democratizador, que incita a construir una coalición, alguna teórica de esta posición puede, involuntariamente, reinsertarse como soberana del procedimiento al tratar de establecer una forma ideal *anticipada* para las estructuras de coalición que realmente asegure la unidad como conclusión. Los esfuerzos por precisar qué es y qué no es la forma verdadera

de un diálogo, qué constituye una posición de sujeto y, sobre todo, cuándo se ha conseguido la «unidad», pueden impedir la dinámica autoformativa y autolimitante de la coalición.

Insistir anticipadamente en la «unidad» de coalición como objetivo implica que la solidaridad, a cualquier precio, es una condición previa para la acción política. Pero, ¿qué tipo de política requiere ese tipo de unidad anticipada? Quizás una coalición tiene que admitir sus contradicciones antes de comenzar a actuar conservando intactas dichas contradicciones. O quizá parte de lo que implica la comprensión dialógica sea aceptar la divergencia, la ruptura, la fragmentación y la división como parte del proceso, por lo general tortuoso, de la democratización. El concepto mismo de «diálogo» es culturalmente específico e histórico, pues mientras que un hablante puede afirmar que se está manteniendo una conversación, otro puede asegurar que no es así. Primero deben ponerse en tela de juicio las relaciones de poder que determinan y restringen las posibilidades dialógicas. De lo contrario, el modelo de diálogo puede volver a caer en un modelo liberal, que implica que los agentes hablantes poseen las mismas posiciones de poder y hablan con las mismas presuposiciones acerca de lo que es «acuerdo» y «unidad» y, de hecho, que ésos son los objetivos que se pretenden. Sería erróneo suponer anticipadamente que hay una categoría de «mujeres» que simplemente deba poseer distintos componentes de raza, clase, edad, etnicidad y sexualidad para que esté completa. La hipótesis de su carácter incompleto esencial posibilita que esa categoría se utilice como un lugar de significados refutados que existe de forma permanente. El carácter incompleto de la definición de esta categoría puede servir, entonces, como un ideal normativo desprovisto de la fuerza coercitiva.

¿Es precisa la «unidad» para una acción política eficaz? ¿Es justamente la insistencia prematura en el objetivo de la unidad la causante de una división cada vez más amarga entre los grupos? Algunas formas de división reconocida pueden facilitar la acción de una coalición, justamente porque la «unidad» de la categoría de las mujeres ni se presupone ni se desea. ¿Establece la «unidad» una norma de solidaridad excluyente en el ámbito de la identidad, que excluye la posibilidad de diferentes acciones que modifican las fronteras mismas de los conceptos de identidad o que precisamente intentan conseguir ese cambio como un objetivo político explícito? Sin la presuposición ni el objetivo de «unidad», que en ambos casos se crea en un nivel conceptual, pueden aparecer unidades provisionales en el contexto de acciones específicas cuyos propósitos no son la organización de la identidad. Sin la expectativa obligatoria de que las acciones feministas deben construirse desde una identidad estable, unificada y acordada, éstas bien podrían iniciarse más rápidamente y parecer más aceptables para algunas «mujeres», para quienes el significado de la categoría es siempre discutible.

Este acercamiento antifundacionista a la política de coalición no implica que la «identidad» sea una premisa ni que la forma y el significado del conjunto en una coalición puedan conocerse antes de que se efectúe. Puesto que la estructuración de una identidad dentro de límites culturales disponibles establece una definición que descarta por adelantado la aparición de nuevos conceptos de identidad en acciones políticamente comprometidas y a través de ellas, la táctica fundacionista no puede tener como fin normativo la transformación o la ampliación de los conceptos existentes de identidad. Asimismo, cuando las identidades acordadas o

las estructuras dialógicas estipuladas, mediante las cuales se comunican las identidades ya esrablecidas, ya no son el tema o el sujeto de la política, entonces las identidades pueden llegar a existir y descomponerse conforme a las prácticas específicas que las hacen posibles. Algunas prácticas políticas establecen identidades sobre una base contingente para conseguir cualquier objetivo. La política de coalición no exige ni una categoría ampliada de «mujeres» ni una identidad internamente múltiple que describa su complejidad de manera inmediata.

El género es una complejidad cuya totalidad se posterga de manera permanente, nunca aparece completa en una determinada coyuntura en el tiempo. Así, una coalición abierta creará identidades que alternadamente se instauren y se abandonen en función de los objetivos del momento; se tratará de un conjunto abierto que permita múltiples coincidencias y discrepancias sin obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada.

Identidad, sexo y la metafísica de la sustancia

¿Qué significado puede tener entonces la «identidad» y cuál es la base de la presuposición de que las identidades son idénticas a sí mismas, y que se mantienen a través del tiempo como iguales, unificadas e internamente coherentes? Y, por encima de todo, ¿cómo configuran estas suposiciones los discursos sobre «identidad de género»? Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad

de género. Los análisis sociológicos convencionales intentan dar cuenta de la idea de persona en función de la capacidad de actuación que requiere prioridad ontológica respecto de los distintos papeles y funciones mediante los cuales adquiere una visibilidad social y un significado. Dentro del propio discurso filosófico, la idea de «la persona» se ha ampliado de manera analítica sobre la hipótesis de que el contexto social «en» que está una persona de alguna manera está externamente relacionado con la estructura de la definición de «calidad de persona» *[personhood]*, ya sea la conciencia, la capacidad para el lenguaje o la deliberación moral. Si bien no profundizaremos en esos estudios, una premisa de esas investigaciones es su énfasis en la exploración crítica y la inversión. Mientras que la cuestión de qué es lo que establece la «identidad personal» dentro de los estudios filosóficos casi siempre se centra en la pregunta de qué aspecto interno de la persona determina la continuidad o la propia identidad de la persona a través del tiempo, habría que preguntarse: ¿en qué medida las *prácticas reguladoras* de la formación y la separación de género determinan la identidad, la coherencia interna del sujeto y, de hecho, la condición de la persona de ser idéntica a sí misma? ¿En qué medida la «identidad» es un ideal normativo más que un aspecto descriptivo de la experiencia? ¿Cómo pueden las prácticas reglamentadoras que determinan el género hacerlo con las nociones culturalmente inteligibles de la identidad? En definitiva, la «coherencia» y la «continuidad» de «la persona» no son rasgos lógicos o analíticos de la calidad de persona sino, más bien, normas de inteligibilidad socialmente instauradas y mantenidas. En la medida en que la «identidad» se preserva mediante los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de «la

persona» se pone en duda por la aparición cultural de esos seres con género «incoherente» o «discontinuo» que aparentemente son personas pero que no se corresponden con las normas de género culturalmente inteligibles mediante las cuales se definen las personas.

Los géneros «inteligibles» son los que de alguna manera instauran y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. Es decir, los fantasmas de discontinuidad e incoherencia, concebibles únicamente en relación con las reglas existentes de continuidad y coherencia, son prohibidos y creados frecuentemente por las mismas leyes que procuran crear conexiones causales o expresivas entre sexo biológico, géneros culturalmente formados y la «expresión» o «efecto» de ambos en la aparición del deseo sexual a través de la práctica sexual.

La noción de que puede haber una «verdad» del sexo, como la denomina irónicamente Foucault, se crea justamente a través de las prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes de género. La heterosexualización del deseo exige e instaura la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre «femenino» y «masculino», entendidos estos conceptos como atributos que designan «hombre» y «mujer». La matriz cultural —mediante la cual se ha hecho inteligible la identidad de género— exige que algunos tipos de «identidades» no puedan «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto, «consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad. En realidad, precisamente porque algunos tipos de

«identidades de género» no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo. No obstante, su insistencia y proliferación otorgan grandes oportunidades para mostrar los límites y los propósitos reguladores de ese campo de inteligibilidad y, por tanto, para revelar —dentro de los límites mismos de esa matriz de inteligibilidad— otras matrices diferentes y subversivas de desorden de género.

Pero antes de analizar esas prácticas desordenadoras, es importante entender la «matriz de inteligibilidad». ¿Es singular? ¿De qué está formada? ¿Cuál es la peculiar unión que aparentemente hay entre un sistema de heterosexualidad obligatoria y las categorías discursivas que determinan los conceptos de identidad del sexo? Si la «identidad» es un *efecto* de las prácticas discursivas, ¿hasta qué punto la identidad de género, vista como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, es el efecto de una práctica reguladora que puede definirse como heterosexualidad obligatoria? ¿Nos devolvería esa explicación a otro marco totalizador en el que la heterosexualidad obligatoria simplemente ocupa el lugar del falogocentrismo como la causa monolítica de la opresión de género?

Dentro del ámbito de las teorías feminista y postestructuralista francesas, se cree que diferentes regímenes de poder crean los conceptos de identidad del sexo. Considérese la oposición entre esas posturas, como la de Irigaray, que sostienen que sólo existe un sexo, el masculino, que evoluciona en y mediante la producción del «Otro»; y, por otra parte, posturas como la de Foucault, que argumenta que la categoría de sexo, ya sea masculino o femenino, es la producción de una economía difusa que regula la sexualidad.

Considérese también el argumento de Wittig respecto a que la categoría de sexo, en las condiciones de heterosexualidad obligatoria, siempre es femenina (mientras que la masculina no está marcada y, por tanto, es sinónimo de lo «universal»). Aunque parezca paradójico, Wittig está de acuerdo con Foucault cuando afirma que la categoría misma de sexo se anularía y, de hecho, *desaparecería* a través de la alteración y el desplazamiento de la hegemonía heterosexual.

Las diferentes explicaciones que se presentan aquí revelan las diversas maneras de entender la categoría de sexo, dependiendo de la forma en la que se organiza el campo de poder. ¿Se puede preservar la complejidad de estos campos de poder y al mismo tiempo pensar en sus capacidades productivas? Por un lado, la teoría de Irigaray sobre la diferencia sexual expresa que no se puede definir nunca a las mujeres según el modelo de un «sujeto» en el seno de los sistemas de representación habituales de la cultura occidental, justamente porque son el fetiche de la representación y, por tanto, lo no representable como tal. Las mujeres nunca pueden «ser», según esta ontología de las sustancias, justamente porque son la relación de diferencia, lo excluido, mediante lo cual este dominio se distingue. Las mujeres también son una «diferencia» qne no puede ser entendida como la mera negación o el «Otro» del sujeto ya siempre masculino. Como he comentado anteriormente, no son ni el sujeto ni su Otro, sino una diferencia respecto de la economía de oposición binaria, que es por sí misma una estratagema para el desarrollo monológico de lo masculino.

No obstante, para todas estas posiciones es vital la idea de que el sexo surge dentro del lenguaje hegemónico como una *sustancia*, como un ser idéntico a sí mismo, en términos metafísicos. Esta apariencia se consigue mediante un giro

performativo del lenguaje y del discurso que esconde el hecho de que «ser» de un sexo o un género es básicamente imposible. Según Irigaray, la gramática nunca puede ser un indicio real de las relaciones entre los géneros porque respalda justamente el modelo sustancial de género como una relación binaria entre dos términos positivos y representables.[25] Para Irigaray, la gramática sustantiva del género, que implica a hombres y mujeres, así como sus atributos de masculino y femenino, es un ejemplo de una oposición binaria que de hecho disfraza el discurso unívoco y hegemónico de lo masculino, el falogocentrismo, acallando lo femenino como un lugar de multiplicidad subversiva. Para Foucault, la gramática sustantiva del sexo exige una relación binaria artificial entre los sexos, y también una coherencia interna artificial dentro de cada término de esa relación binaria. La reglamentación binaria de la sexualidad elimina la multiplicidad subversiva de una sexualidad que trastoca las hegemonías heterosexual, reproductiva y médico-jurídica.

Para Wittig, la restricción binaria del sexo está supeditada a los objetivos reproductivos de un sistema de heterosexualidad obligatoria; en ocasiones afirma que el derrumbamiento de ésta dará lugar a un verdadero humanismo de «la persona» liberada de los grilletes del sexo. En otros contextos, plantea que la profusión y la difusión de una economía erótica no falocéntrica harán desaparecer las ilusiones de sexo, género e identidad. En otros fragmentos de sus textos «la lesbiana» aparentemente aparece como un tercer género que promete ir más allá de la restricción binaria del sexo instaurada por el sistema de heterosexualidad obligatoria. En su defensa del «sujeto cognoscitivo», aparentemente Wittig no mantiene ningún pleito metafísico con las formas hegemónicas de significación o representación; de hecho, el

sujeto, con su atributo de autodeterminación, parece ser la rehabilitación del agente de la elección existencial bajo el nombre de «lesbiana»: «La llegada de sujetos individuales impone destruir primero las categorías de sexo [...]; la lesbiana es el único concepto que conozco que trasciende las categorías de sexo».[26] No censura al «sujeto» por ser siempre masculino según las normas de lo Simbólico inevitablemente patriarcal, sino que recomienda en su lugar el equivalente de un sujeto lesbiano como usuario del lenguaje.[27]

Identificar a las mujeres con el «sexo» es, para Beauvoir y Wittig, una unión de la categoría de mujeres con las características aparentemente sexualizadas de sus cuerpos y, por consiguiente, un rechazo a dar libertad y autonomía a las mujeres como aparentemente las disfrutan los hombres. Así pues, destruir la categoría de sexo sería destruir un *atributo*, el sexo, que a través de un gesto misógino de sinécdoque ha ocupado el lugar de la persona, el *cogito* autodeterminante. Dicho de otra forma, sólo los hombres son «personas» y sólo hay un género: el femenino:

> El género es el índice lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género se utiliza aquí en singular porque realmente no hay dos géneros. Únicamente hay uno: el femenino, pues el "masculino" no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino, sino lo general».[28]

Así pues, Wittig reclama la destrucción del «sexo» para que las mujeres puedan aceptar la posición de un sujeto universal. En el camino hacia esa destrucción, las «mujeres» deben asumir tanto una perspectiva particular como otra universal.[29] En tanto que sujeto capaz de conseguir la universalidad concreta a través de la libertad, la lesbiana de

Wittig corrobora la promesa normativa de ideales humanistas que se asientan en la premisa de la metafísica de la sustancia, en vez de refutarla. En este sentido, Wittig se desmarca de Irigaray no sólo en lo referente a las oposiciones ahora muy conocidas entre esencialismo y materialismo,[30] sino también en la adhesión a una metafísica de la sustancia que corrobora el modelo normativo del humanismo como el marco del feminismo. Cuando Wittig parece defender un proyecto radical de emancipación lesbiana y distingue entre «lesbiana» y «mujer», lo hace mediante la defensa de la «persona» anterior al género, representada como libertad. Esto no sólo confirma el carácter presocial de la libertad humana, sino que también respalda esa metafísica de la sustancia que es responsable de la producción y la naturalización de la categoría del sexo en sí.

La metafísica de la sustancia es una frase relacionada con Nietzsche dentro de la crítica actual del discurso filosófico. En un comentario sobre Nietzsche, Michel Haar afirma que numerosas ontologías filosóficas se han quedado atrapadas en ciertas ilusiones de «Ser» y «Sustancia» animadas por la idea de que la formulación gramatical de sujeto y predicado refleja la realidad ontológica previa de sustancia y atributo. Estos constructos, según Haar, conforman los medios filosóficos artificiales mediante los cuales se crean de manera efectiva la simplicidad, el orden y la identidad. Pero en ningún caso muestran ni representan un orden real de las cosas. Para nuestros fines, esta crítica nietzscheana es instructiva si se atribuye a las categorías psicológicas que rigen muchas reflexiones populares y teóricas sobre la identidad de género. Como sostiene Haar, la crítica de la metafísica de la sustancia conlleva una crítica de la noción misma de la persona psicológica como una cosa sustantiva:

> La destrucción de la lógica mediante su genealogía implica además la desaparición de las categorías psicológicas basadas en esta lógica. Todas las categorías psicológicas (el yo, el individuo, la persona) proceden de la ilusión de identidad sustancial. Pero esta ilusión regresa básicamente a una superstición que engaña no sólo al sentido común, sino también a los filósofos, es decir, la creencia en el lenguaje y, más concretamente, en la verdad de las categorías gramaticales. La gramática (la estructura de sujeto y predicado) sugirió la certeza de Descartes de que «yo» es el sujeto de «pienso», cuando más bien son los pensamientos los que vienen a «mí»: en el fondo, la fe en la gramática solamente comunica la voluntad de ser la «causa» de los pensamientos propios. El sujeto, el yo, el individuo son tan sólo falsos conceptos, pues convierten las unidades ficticias en sustancias cuyo origen es exclusivamente una realidad lingüística.[31]

Wittig ofrece una crítica diferente al señalar que las personas no pueden adquirir significado dentro del lenguaje sin la marca del género. Analiza desde la perspectiva política la gramática del género en francés. Para Wittig, el género no sólo designa a personas —las «califica» por así decirlo—, sino que constituye una *episteme* conceptual mediante la cual se universaliza el marco binario del género. Aunque el francés posee un género para todo tipo de sustantivos de personas, Wittig sostiene que su análisis también puede aplicarse al inglés. Al principio de «The Mark of Gender» (1984), escribe:

> Para los gramáticos, la marca del género está relacionada con los sustantivos. Hacen referencia a éste en términos de función. Si ponen en duda su significado, lo hacen en broma, llamando al género un «sexo ficticio» [...]. En lo que concier-

> ne a las categorías de la persona, ambos [inglés y francés] son portadores de género en la misma medida. En realidad, ambos originan un concepto ontológico primitivo que en el lenguaje divide a los seres en sexos distintos [...]. Como concepto ontológico que trata de la naturaleza del Ser, junto con una nebulosa distinta de otros conceptos primitivos que pertenecen a la misma línea de pensamiento, el género parece atañer principalmente a la filosofía.[32]

El hecho de que el género «pertenezca a la filosofía» significa, según Wittig, que pertenece a «ese cuerpo de conceptos evidentes por sí solos, sin los cuales los filósofos no pueden definir una línea de razonamiento y que según ellos se presuponen, ya existen previamente a cualquier pensamiento u orden social en la naturaleza».[33] El razonamiento de Wittig se confirma con ese discurso popular sobre la identidad de género que, sin ningún tipo de duda, atribuye la inflexión de «ser» a los géneros y a las «sexualidades». La afirmación no problemática de «ser» una mujer y «ser» heterosexual sería representativa de dicha metafísica de la sustancia del género. Tanto en el caso de «hombres» como en el de «mujeres», esta afirmación tiende a supeditar la noción de género a la de identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo, su sentido psíquico del yo y diferentes expresiones de ese yo psíquico, entre las cuales está el deseo sexual. En ese contexto prefeminista, el género, ingenuamente (y no críticamente) confundido con el sexo, funciona como un principio unificador del yo encarnado y conserva esa unidad por encima y en contra de un «sexo opuesto», cuya estructura presuntamente mantiene cierta coherencia interna paralela pero opuesta entre sexo, género y deseo. Las frases «Me siento como una mujer» pro-

nunciada por una persona del sexo femenino y «Me siento como un hombre» formulada por alguien del sexo masculino dan por sentado que en ningún caso esta afirmación es redundante de un modo carente de sentido. Aunque puede no parecer problemático *ser* de una anatomía dada (aunque más tarde veremos que ese proyecto también se enfrenta a muchas dificultades), la experiencia de una disposición psíquica o una identidad cultural de género se considera un logro. Así, la frase «Me siento como una mujer» es cierta si se acepta la invocación de Aretha Franklin al Otro definidor: «Tú me haces sentir como una mujer natural».[34] Este logro exige diferenciarse del género opuesto. Por consiguiente, uno es su propio género en la medida en que uno no es el otro género, afirmación que presupone y fortalece la restricción de género dentro de ese par binario.

El género puede designar una *unidad* de experiencia, de sexo, género y deseo, sólo cuando sea posible interpretar que el sexo de alguna forma necesita el género —cuando el género es una designación psíquica o cultural del yo— y el deseo —cuando el deseo es heterosexual y, por lo tanto, se distingue mediante una relación de oposición respecto del otro género al que desea—. Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición. Esa heterosexualidad institucional exige y crea la univocidad de cada uno de los términos de género que determinan el límite de las posibilidades de los géneros dentro de un sistema de géneros binario y opuesto. Esta concepción del género no sólo presupone una relación causal entre sexo, género y deseo: también señala que el deseo refleja o expresa al género y que el género refleja o expresa al deseo. Se presupone que la unidad metafísica de los tres se conoce realmente y

que se manifiesta en un deseo diferenciador por un género opuesto, es decir, en una forma de heterosexualidad en la que hay oposición. Ya sea como un paradigma naturalista que determina una continuidad causal entre sexo, género y deseo, ya sea como un paradigma auténtico expresivo en el que se afirma que algo del verdadero yo se muestra de manera simultánea o sucesiva en el sexo, el género y el deseo, aquí «el viejo sueño de simetría», como lo ha denominado Irigaray, se presupone, se reifica y se racionaliza.

Este esbozo del género nos ayuda a comprender los motivos políticos de la visión sustancializadora del género. Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual. El hecho de establecer una distinción eutre los dos momentos opuesros de la relación binaria redunda en la consolidación de cada término y la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo.

El desplazamiento estratégico de esa relación binaria y la metafísica de la sustancia de la que depende admite que las categorías de hembra y macho, mujer y hombre, se constituyen de manera parecida dentro del marco binario. Foucault está de acuerdo de manera implícita con esta explicación. En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad* y en su breve pero reveladora introducción a *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*,[35] Foucault dice que la categoría de sexo, anterior a toda categorización de diferencia sexual, se establece mediante una forma de *sexualidad* históricamente específica. La producción táctica de la categorización discreta y binaria del sexo esconde la finalidad estratégica de ese mismo sistema de producción al proponer que el

«sexo» es «una causa» de la experiencia, la conducta y el deseo sexuales. El cuestionamiento genealógico de Foucault muestra que esta supuesta «causa» es «un efecto», la producción de un régimen dado de sexualidad, que intenta regular la experiencia sexual al determinar las categorías discretas del sexo como funciones fundacionales y causales en el seno de cualquier análisis discursivo de la sexualidad.

Foucault, en su introducción al diario de este hermafrodita, Herculine Barbin, sostiene que la crítica genealógica de estas categorías reificadas del sexo es la consecuencia involuntaria de prácticas sexuales que no se pueden incluir dentro del discurso médico legal de una heterosexualidad naturalizada. Herculine no es una «identidad», sino la imposibilidad sexual de una identidad. Si bien las partes anatómicas masculinas y femeninas se distribuyen conjuntamente en y sobre su cuerpo, no es ésa la fuente real del escándalo. Las convenciones lingüísticas que generan seres con género inteligible encuentran su límite en Herculine justamente porque ella/él origina una convergencia y la desarticulación de las normas que rigen sexo/género/deseo. Herculine expone y redistribuye los términos de un sistema binario, pero esa misma redistribución altera y multiplica los términos que quedan fuera de la relación binaria misma. Para Foucault, Herculine no puede categorizarse dentro de la relación binaria del género tal como es; la sorprendente concurrencia de heterosexualidad y homosexualidad en su persona es originada —pero nunca causada— por su discontinuidad anatómica. La apropiación que Foucault hace de Herculine es sospechosa,[36] pero su análisis añade la idea interesante de que la heterogeneidad sexual (paradójicamente impedida por una «hetero»-sexualidad naturalizada) contiene una crítica de la metafísica de la sustancia en la

medida en que penetra en las categorías identitarias del sexo. Foucault imagina la experiencia de Herculine como un mundo de placeres en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño».[37] Sonrisas, felicidades, placeres y deseos se presentan aquí como cualidades sin una sustancia permanente a la que presuntamente se adhieran. Como atributos vagos, plantean la posibilidad de una experiencia de género que no puede percibirse a través de la gramática sustancializadora y jerarquizadora de los sustantivos *(res extensa)* y los adjetivos (atributos, tanto esenciales como accidentales). A partir de su interpretación sumaria de Herculine, Foucault propone una ontología de atributos accidentales que muestra que la demanda de la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora.

Si se puede hablar de un «hombre» con un atributo masculino y entender ese atributo como un rasgo feliz pero accidental de ese hombre, entonces también se puede hablar de un «hombre» con un atributo femenino, cualquiera que éste sea, aunque se continúe sosteniendo la integridad del género. Pero una vez que se suprime la prioridad de «hombre» y «mujer» como sustancias constantes, entonces ya no se pueden supeditar rasgos de género disonantes como otras tantas características secundarias y accidentales de una ontología de género que está fundamentalmente intacta. Si la noción de una sustancia constante es una construcción ficticia creada a través del ordenamiento obligatorio de atributos en secuencias coherentes de género, entonces parece que el género como sustancia, la viabilidad de *hombre* y *mujer* como sustantivos, se cuestiona por el juego disonante de atributos que no se corresponden con modelos consecutivos o causales de inteligibilidad.

La apariencia de una sustancia constante o de un yo con género (lo que el psiquiatra Robert Stoller denomina un «núcleo de género»)[38] se establece de esta forma por la reglamentación de atributos que están a lo largo de líneas de coherencia culturalmente establecidas. La consecuencia es que el descubrimiento de esta producción ficticia está condicionada por el juego desreglamentado de atributos que se oponen a la asimilación al marco prefabricado de sustantivos primarios y adjetivos subordinados. Obviamente, siempre se puede afirmar que los adjetivos disonantes funcionan retroactivamente para redefinir las identidades snstantivas que aparentemente modifican y, por lo tanto, para ampliar las categorías sustantivas de género de modo que permitan posibilidades antes negadas. Pero si estas sustancias sólo son las coherencias producidas de modo contingente mediante la reglamentación de atributos, parecería que la ontología de las sustancias en sí no es únicamente un efecto artificial, sino que es esencialmente superflua.

En este sentido, *género* no es un sustantivo, ni tampoco es un conjunto de atributos vagos, porque hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce performativamente y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción. El reto que supone reformular las categorías de género fuera de la metafísica de la sustancia deberá considerar la adecuación de la afirmación que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* en cuanto a que «no hay ningún "ser" detrás del hacer, del actuar, del devenir; "el

agente" ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo».[39] En una aplicación que el mismo Nietzsche no habría previsto ni perdonado, podemos añadir como corolario: no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas «expresiones» que, al parecer, son resultado de ésta.

LENGUAJE, PODER Y ESTRATEGIAS DE DESPLAZAMIENTO

No obstante, numerosos estudios feministas han afirmado que hay un «hacedor» detrás de la acción. Sin un actuante, se afirma, no es posible la acción y, por lo tanto, tampoco la capacidad para transformar las relaciones de dominación dentro de la sociedad. En el continuo de teorías sobre el sujeto, la teoría feminista radical de Wittig es ambigua. Por un lado, Wittig parece refutar la metafísica de la sustancia pero, por el otro, mantiene al sujeto humano, el individuo, como el sitio metafísico donde se sitúa la capacidad de acción. Si bien el humanismo de Wittig presupone de forma clara que hay un realizador de la acción, su teoría de todas formas traza la construcción performativa del género dentro de las prácticas materiales de la cultura, refutando la temporalidad de las explicaciones que confundieran «causa» con «resultado». En una frase que muestra el espacio intertextual que une a Wittig con Foucault (y descubre los rastros de la noción marxista de reificación en ambas teorías), ella escribe:

> Un acercamiento feminista materialista manifiesta que lo que consideramos la causa o el origen de la opresión es, en realidad, sólo la *marca* impuesta por el opresor, el «mito de la

> mujer», más sus efectos y manifestaciones materiales en la conciencia y en los cuerpos de las mujeres que han sido apropiados. Así, esta marca no existe antes de la opresión [...]; el sexo se considera un «dato inmediato», un «dato sensible», «rasgos físicos» que pertenecen a un orden natural. Pero lo que consideramos una percepción física y directa es únicamente una construcción mítica y compleja, una «formación imaginaria».[40]

Puesto que esta producción por parte de la «naturaleza» se desarrolla de acuerdo con los dictados de la heterosexualidad obligatoria, la aparición del deseo homosexual, según ella, va más allá de las categorías del sexo: «Si el deseo pudiera liberarse, no tendría nada que ver con las marcas preliminares de los sexos».[41]

Wittig hace referencia al «sexo» como una marca que de alguna forma se refiere a la heterosexualidad institucionalizada, una marca que puede ser eliminada u ofuscada mediante prácticas que necesariamente niegan esa institución. Obviamente, su visión se aleja radicalmente de la de Irigaray. Ésta entiende la «marca» de género como parte de la economía significante hegemónica de lo masculino, la cual funciona mediante los dispositivos de especularización que funcionan por sí solos y que prácticamente han establecido el campo de la ontología en la tradición filosófica occidental. Para Wittig, el lenguaje es un instrumento o herramienta que en ningún caso es misógino en sus estructuras, sino sólo en sus utilizaciones.[42] Para Irigaray, la posibilidad de otro lenguaje o economía significante es la única forma de evitar la «marca» del género que, para lo femenino, no es sino la eliminación falogocéntrica de su sexo. Mientras que Irigaray intenta explicar la relación presuntamente «binaria»

entre los sexos como una estratagema masculinista que niega completamente lo femenino, Wittig afirma que posturas como la de Irigaray vuelven a afianzar lo binario entre masculino y femenino y vuelven a poner en movimiento una noción mítica de lo femenino. Claramente influida por la crítica que Beauvoir hace del mito de lo femenino en *El segundo sexo*, Wittig dice: «No hay "escritura femenina"».[43]

Wittig es perfectamente consciente del poder que posee el lenguaje para subordinar y excluir a las mujeres. Con todo, como «materialista» que es, cree que el lenguaje es «otro orden de materialidad»,[44] una institución que puede modificarse de manera radical. El lenguaje es una de las prácticas e instituciones concretas y contingentes mantenidas por la elección de los individuos y, por lo tanto, debilitadas por las acciones colectivas de los individuos que eligen. La ficción lingüística del «sexo», sostiene, es una categoría producida y extendida por el sistema de heterosexualidad obligatoria en un intento por ceñir la producción de identidades sobre el eje del deseo heterosexual. En algunos de sus escritos, la homosexualidad —tanto masculina como femenina, así como otras posiciones independientes del contrato heterosexual— ofrece la posibilidad tanto para el derrocamiento como para la proliferación de la categoría de sexo. Sin embargo, en *El cuerpo lesbiano* y en otros textos, Wittig se desmarca de la sexualidad genitalmente organizada *per se* y propone una economía de los placeres diferente que refutaría la construcción de la subjetividad femenina marcada por la función reproductiva presuntamente distintiva de las mujeres.[45] Aquí la proliferación de los placeres fuera de la economía reproductiva implica una forma específicamente femenina de difusión erótica, vista como una contraestrategia a la construcción reproductiva de la genitalidad. En cier-

to modo, *El cuerpo lesbiano* puede interpretarse, según Wittig, como una lectura «invertida» de los *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, donde éste afirma la superioridad de desarrollo de la sexualidad genital por encima y en contra de la sexualidad infantil, la cual es menos limitada y más prolija. El «invertido» —la definición médica usada por Freud para designar a «homosexual»— es el único que no «cumple» con la norma genital. Al hacer una crítica política contra la genitalidad, Wittig muestra la «inversión» como una práctica de lectura crítica, que valora justamente los aspectos de una sexualidad no desarrollada nombrada por Freud y que de hecho inicia una «política posgenital».[46] En realidad, la idea de desarrollo puede interpretarse sólo como una normalización dentro de la matriz heterosexual. Pero, ¿es ésta la única interpretación posible de Freud? ¿Y en qué medida está implicada la práctica de «inversión» de Wittig con el mismo modelo de normalización que ella pretende rebatir? En definitiva, si el modelo de una sexualidad antigenital y más difusa es la única opción de oposición a la estructura hegemónica de la sexualidad, ¿en qué medida está esa relación binaria obligada a reproducirse de manera interminable? ¿Qué posibilidad existe de alterar la oposición binaria en sí?

La relación de oposición con el psicoanálisis planteada por Wittig tiene como consecuencia que su teoría supone precisamente esa teoría psicoanalítica del desarrollo, ahora totalmente «invertida», que ella intenta vencer. La perversidad polimorfa, que supuestamente existe antes que las marcas del sexo, se valora como el *telos* de la sexualidad humana.[47] Una posible respuesta psicoanalítica feminista a Wittig sería que ésta subteoriza y subestima el significado y la función del *lenguaje* en la que tiene lugar «la marca del género».

Wittig concibe la práctica de marcar como algo contingente, radicalmente variable y hasta prescindible. La categoría de una *prohibición* fundamental en la teoría lacaniana opera con mayor fuerza y menor contingencia que la idea de una *práctica reguladora* en Foucault, o el análisis materialista de un sistema de dominación heterosexista en Wittig.

En Lacan, así como en el replanteamiento poslacaniano de Freud que hace Irigaray, la diferencia sexual no es un mero binarismo que preserva la metafísica de la sustancia como su fundamento. El «sujeto» masculino es una construcción ficticia elaborada por la ley que prohíbe el incesto y dictamina un desplazamiento infinito de un deseo heterosexualizador. Lo femenino nunca es una marca del sujeto; lo femenino no podría ser un «atributo» de un género. Más bien, lo femenino es la significación de la falta, significada por lo Simbólico; un conjunto de reglas lingüísticas diferenciadoras que generan la diferencia sexual. La postura lingüística masculina soporta la individualización y la heterosexualización exigidas por las prohibiciones fundadoras de la ley Simbólica, la ley del Padre. El tabú del incesto, que aleja al hijo de la madre y de este modo determina la relación de parentesco entre ellos, es una ley que se aplica «en el nombre del Padre». De forma parecida, la ley que repudia el deseo de la hija por la madre y por el padre exige que la niña acepte el emblema de la maternidad y preserve las reglas del parentesco. De esta manera, tanto la posición masculina como la femenina se establecen por medio de leyes prohibitivas que crean géneros culturalmente inteligibles, pero únicamente a través de la creación de una sexualidad inconsciente que reaparece en el ámbito de lo imaginario.[48]

La apropiación feminista de la diferencia sexual, ya sea vista como oposición al falogocentrismo de Lacan (Irigaray)

o como una reformulación crítica de Lacan, no teoriza lo femenino como una expresión de la metafísica de la sustancia, sino como la ausencia no representable elaborada por la negación (masculina) en la que se asienta la economía significante a través de la exclusión. Lo femenino como lo rechazado/excluido dentro de ese sistema posibilita la crítica y la alteración de ese esquema conceptual hegemónico. Las obras de Jacqueline Rose[49] y de Jane Gallop[50] exponen de distintas formas la condición construida de la diferencia sexual, la inestabilidad propia de esa construcción y la consecuencia doble de una prohibición que al mismo tiempo establece una identidad sexual y permite enseñar la frágil base de esa construcción. Aunque Wittig y otras feministas materialistas dentro del contexto francés afirmarían que la diferencia sexual es una imitación irreflexiva de una sucesión reificada de polaridades sexuadas, sus críticas pasan por alto la dimensión crítica del inconsciente que, como un lugar de sexualidad reprimida, reaparece dentro del discurso del sujeto como la imposibilidad misma de su coherencia. Como afirma rotundamente Rose, la construcción de una identidad sexual coherente, sobre la base disyuntiva de lo femenino/masculino, sólo puede fracasar;[51] las alteraciones de esta coherencia a través de la reaparición involuntaria de lo reprimido muestran no sólo que la «identidad» se construye, sino que la prohibición que construye la identidad no es eficaz (la ley paterna no debe verse como una voluntad divina determinista, sino como un desacierto continuo que sienta las bases para las insurrecciones contra el padre).

Las divergencias entre la posición materialista y la lacaniana (y poslacaniana) aparecen en una confrontación normativa sobre si hay una sexualidad recuperable ya sea «antes» o «fuera» de la ley en el modo del inconsciente o bien

«después» de la ley como una sexualidad posgenital. Paradójicamente se piensa que el tropo normativo de la perversidad polimorfa es una característica de ambas perspectivas sobre la sexualidad distinta. Con todo, no hay ningún acuerdo sobre la forma de concretar esa «ley» o serie de «leyes». La crítica psicoanalítica logra explicar la construcción del «sujeto» —y posiblemente también la ilusión de sustancia— dentro de la matriz de relaciones normativas de género. Desde su postura existencial materialista, Wittig alega que el sujeto, la persona, posee una integridad presocial y previa al género. Por otra parte, «la Ley paterna» en Lacan, al igual que el dominio monológico del falogocentrismo en Irigaray, está caracterizada por una singularidad monoteísta que quizá sea menos unitaria y culturalmente universal de lo que pretenden las principales suposiciones estructuralistas del análisis.[52]

No obstante, la confrontación también hace referencia a la articulación de un tropo temporal de una sexualidad subversiva que cobra fuerza *antes* de la imposición de una ley, *después* de su derrumbamiento o durante su reinado como un reto permanente a su autoridad. Llegados a este punto es recomendable rememorar las palabras de Foucault, quien, al afirmar que la sexualidad y el poder son coextensos, impugna de manera implícita la demanda de una sexualidad subversiva o emancipadora que pudiera no tener ley. Podemos concretar más el argumento al afirmar que «el antes» y «el después» de la ley son formas de temporalidad creadas discursiva y performativamente, que se usan dentro de los límites de un marco normativo según el cual la subversión, la desestabilización y el desplazamiento exigen una sexualidad que de alguna forma evita las prohibiciones hegemónicas respecto del sexo. Según Foucault, esas prohibiciones son

productivas de manera repetida e involuntaria porque «el sujeto» —quien en principio se crea en esas prohibiciones y mediante ellas— no puede acceder a una sexualidad que en cierto sentido está «fuera», «antes» o «después» del poder en sí. El poder, más que la ley, incluye tanto las funciones jurídicas (prohibitivas y reglamentadoras) como las productivas (involuntariamente generativas) de las relaciones diferenciales. Por tanto, la sexualidad que emerge en el seno de la matriz de las relaciones de poder no es una mera copia de la ley misma, una repetición uniforme de una economía de identidad masculinista. Las producciones se alejan de sus objetivos originales e involuntariamente dan lugar a posibilidades de «sujetos» que no sólo sobrepasan las fronteras de la inteligibilidad cultural, sino que en realidad amplían los confines de lo que, de hecho, es culturalmente inteligible.

La norma feminista de una sexualidad posgenital recibió una crítica significativa por parte de las teóricas feministas de la sexualidad, algunas de las cuales han llevado a cabo una apropiación específicamente feminista o lesbiana de Foucault. Esta idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales, una sexualidad que va más allá del «sexo», no admitía las maneras en que las relaciones de poder siguen definiendo la sexualidad para las mujeres incluso dentro de los términos de una heterosexualidad «liberada» o lesbianismo.[53] También se ha criticado la noción de un placer sexual específicamente femenino que esté tajantemente diferenciado de la sexualidad fálica. El empeño de Irigaray por obtener una sexualidad femenina específica de una anatomía femenina específica ha sido el centro de debates antiesencialistas dnrante algún tiempo.[54] El hecho de volver a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrocar

la premisa feminista de que la biología no es destino. Pero ya sea que la sexualidad femenina se conforme en este caso a través de un discurso biológico por motivos meramente estratégicos,[55] o que, de hecho, se trate de un retorno feminista al esencialismo biológico, la representación de la sexualidad femenina como rotundamente diferente de una organización fálica de la sexualidad todavía es problemática. Las mujeres que no aceptan esa sexualidad como propia o que afirman que su sexualidad está en parte construida dentro de los términos de la economía fálica se quedan fuera de los términos de esa teoría, puesto que están «identificadas con lo masculino» o «no iluminadas». En realidad, no está del todo claro en el texto de Irigaray si la sexualidad se construye culturalmente, o si sólo se construye culturalmente con respecto al falo. Es decir, ¿está el placer específicamente femenino «fuera» de la cultura como su prehistoria o como su fnturo utópico? Y si lo está, ¿de qué manera se puede utilizar esa noción para negociar las luchas contemporáneas de la sexualidad dentro de los términos de su construcción?

El movimiento a favor de la sexualidad dentro de la teoría y la práctica feministas ha sostenido que la sexualidad siempre se construye dentro de lo que determinan el discurso y el poder, y este último se entiende parcialmente en función de convenciones culturales heterosexuales y fálicas. La aparición de una sexualidad construida (no determinada) en estos términos, dentro de entornos lésbicos, bisexuales y heterosexuales, *no* es, por tanto, el signo de una identificación masculina en un sentido reduccionista. No es el proyecto fracasado de criticar el falogocentrismo o la hegemonía heterosexual, como si una crítica política pudiera desmontar la construcción cultural de la sexualidad de la feminista crítica. Si la sexualidad se construye culturalmente dentro de rela-

ciones de poder existentes, entonces la pretensión de una sexualidad normativa que esté «antes», «fuera» o «más allá» del poder es una imposibilidad cultural y un deseo políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas de la sexualidad y la identidad dentro de los términos del poder en sí. Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento. En vez de una sexualidad «identificada con lo masculino» (en la que «masculino» se utiliza como la causa y el significado irreductible de esa sexualidad), se puede ampliar la noción de sexualidad construida en términos de relaciones fálicas de poder que reabren y distribuyen las posibilidades de ese falicismo justamente mediante la operación subversiva de las «identificaciones», las cuales son ineludibles en el campo de poder de la sexualidad. Si las «identificaciones», según Jacqueline Rose, pueden ser vistas como fantasmáticas, entonces se puede llevar a cabo una identificación que revele su estructura fantasmática. Si no se rechaza radicalmente una sexualidad culturalmente construida, lo que queda es el tema de cómo reconocer y «hacer» la construcción en la que uno siempre se encuentra. ¿Existen formas de repetición que no sean la simple imitación, reproducción y, por consiguiente, consolidación de la ley (la noción anacrónica de «identificación con lo masculino» que debería descartarse de un vocabulario feminista)? ¿Qué opciones de configuración de género se plantean entre las diferentes matrices emergentes y en ocasiones convergentes de inteligibilidad cultural que determinan la vida separada en géneros?

Es evidente que, en el seno de la teoría sexual feminista, la presencia de la dinámica de poder dentro de la sexualidad no es en absoluto lo mismo que la mera consolidación o el incremento de un régimen de poder heterosexista o falogocéntrico. La «presencia» de las supuestas convenciones heterosexuales dentro de contextos homosexuales, así como la abundancia de discursos específicamente gays de diferencia sexual (como en el caso de *butch* y *femme* como identidades históricas de estilo sexual), no pueden entenderse como representaciones quiméricas de identidades originalmente heterosexuales; tampoco pueden verse como la reiteración perjudicial de construcciones heterosexistas dentro de la sexualidad y la identidad gay. La repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien pnede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género; la reproducción de estas construcciones en marcos no heterosexuales pone de manifiesto el carácter completamente construido del supuesto original heterosexual. Así pues, gay no es a hetero lo que copia a original sino, más bien, lo que copia es a copia. La repetición paródica de «lo original» (explicada en los últimos pasajes del capítulo 3 de este libro) muestra que esto no es sino una parodia de la idea de lo natural y lo original.[56] Aunque las construcciones heterosexistas circulan como los sitios disponibles de poder/discurso a partir de los cuales se establece el género, restan las siguientes preguntas: ¿qué posibilidades existen para la recirculación?, ¿qué posibilidades de establecer el género repiten y desplazan —mediante la hipérbole, la disonancia, la confusión interna y la proliferación— las construcciones mismas por las cuales se movilizan?

Hay que tener en cuenta que no sólo las ambigüedades e incoherencias dentro y entre las prácticas heterosexuales, homosexuales y bisexuales se eliminan y redefinen dentro del marco reificado de la relación binaria disyuntiva y asimétrica de masculino/femenino, sino que estas configuraciones culturales de confusión de géneros operan como sitios para la intervención, la revelación y el desplazamiento de estas reificaciones. Es decir, la «unidad» del género es la consecuencia de una práctica reguladora que intenta uniformizar la identidad de género mediante una heterosexualidad obligatoria. El poder de esta práctica reside en limitar, por medio de un mecanismo de producción excluyente, los significados relativos de «heterosexualidad», «homosexualidad» y «bisexualidad», así como los sitios subversivos de su unión y resignificación. El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falogocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no significa que deba detenerse la repetición en sí —como si esto fuera posible—. Si la repetición debe seguir siendo el mecanismo de la reproducción cultural de las identidades, entonces se plantea una pregunta fundamental: ¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentadora de la identidad en sí?

Si no es posible apelar a una «persona», un «sexo» o una «sexualidad» que evite la matriz de las relaciones discursivas y de poder que de hecho crean y regulan la inteligibilidad de esos conceptos, ¿qué determina la posibilidad de inversión, subversión o desplazamiento reales dentro de los términos de una identidad construida? ¿Qué alternativas hay *en virtud* del carácter construido del sexo y el género? Mientras que Foucault mantiene una postura ambigua sobre el carác-

ter concreto de las «prácticas reguladoras» que crean la categoría de sexo y Wittig parece hacer responsable de la construcción a la reproducción sexual y su instrumento —la heterosexualidad obligatoria—, otros discursos coinciden en inventar esta ficción de categorías por motivos no siempre claros ni sólidos. Las relaciones de poder que infunden las ciencias biológicas no disminuyen con facilidad, y la alianza médico-legal que aparece en Europa en el siglo XIX ha originado categorías ficticias que no podían predecirse. La complejidad misma del mapa discursivo que elabora el género parece prometer una concurrencia involuntaria y generativa de estas estructuras discursivas y reglamentadoras. Si las ficciones reglamentadoras de sexo y género son de por sí sitios de significado muy refutados, entonces la multiplicidad misma de su construcción posibilita que se derribe su planteamiento unívoco.

Obviamente, el propósito de este proyecto no es presentar, dentro de los términos filosóficos tradicionales, una *ontología* del género, mediante la cual se explique el significado de *ser* una mujer o un hombre desde una perspectiva fenomenológica. La hipótesis aquí es que el «ser» del género es *un efecto*, el objeto de una investigación genealógica que delinea los factores políticos de su construcción al modo de la ontología. Afirmar que el género está construido no significa que sea ilusorio o artificial, entendiendo estos términos dentro de una relación binaria que opone lo «real» y lo «auténtico». Como una genealogía de la ontología del género, esta explicación tiene como objeto entender la producción discursiva que hace aceptable esa relación binaria y demostrar que algunas configuraciones culturales del género ocupan el lugar de «lo real» y refuerzan e incrementan su hegemonía a través de esa feliz autonaturalización.

Si la afirmación de Beauvoir de que no se nace mujer, sino que se *llega a serlo* es en parte cierta, entonces *mujer* es de por sí un término en procedimiento, un convertirse, un construirse del que no se puede afirmar tajantemente que tenga un inicio o un final. Como práctica discursiva que está teniendo lugar, está abierta a la intervención y a la resignificación. Aunque el género parezca congelarse en las formas más reificadas, el «congelamiento» en sí es una práctica persistente y maliciosa, mantenida y regulada por distintos medios sociales. Para Beauvoir, en definitiva es imposible convertirse en mujer, como si un *telos* dominara el proceso de aculturación y construcción. El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser. Una genealogía política de ontologías del género, si se consigue llevar a cabo, deconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus acciones constitutivas y situará esos actos dentro de los marcos obligatorios establecidos por las diferentes fuerzas que supervisan la apariencia social del género. Revelar los actos contingentes que crean la apariencia de una necesidad naturalista —lo cual ha constituido parte de la crítica cultural por lo menos desde Marx— es un trabajo que ahora asume la carga adicional de enseñar cómo la noción misma del sujeto, inteligible sólo por su apariencia de género, permite opciones que antes habían quedado relegadas forzosamente por las diferentes reificaciones del género que han constituido sus ontologías contingentes.

El siguiente capítulo explora algunos elementos del planteamiento psicoanalítico estructuralista de la diferencia sexual y de la construcción de la sexualidad en relación con su poder para refutar los regímenes reguladores aquí bos-

quejados, y también en relación con su función de reproducir esos regímenes sin criticarlos. La univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género son ficciones reguladoras que refuerzan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista. En el capítulo 3 se investiga la noción misma de «el cuerpo», no como una superficie disponible que espera significación, sino como un conjunto de límites individuales y sociales que permanecen y adquieren significado políticamente. Puesto que el sexo ya no se puede considerar una «verdad» interior de disposiciones e identidad, se argumentará que es una significación performativamente realizada (y, por tanto, que no «es») y que, al desembarazarse de su interioridad y superficie naturalizadas, puede provocar la proliferación paródica y la interacción subversiva de significados con género. Así pues, este texto continúa esforzándose por reflexionar sobre si es posible alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista, para problematizar el género no mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizando, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde al presentarse como las ilusiones que crean la identidad.

Capítulo 2

PROHIBICIÓN, PSICOANÁLISIS Y LA PRODUCCIÓN DE LA MATRIZ HETEROSEXUAL

La mente recta sigue sosteniendo que el incesto, y no la homosexualidad, representa su mayor prohibición. Así, cuando la mente recta la piensa, la homosexualidad no es sino heterosexualidad.

Monique Wittig, «The Straight Mind»

En algunos momentos, la teoría feminista se ha interesado por la idea de un origen, un tiempo anterior a lo que algunos denominarían «patriarcado» que otorgaría una perspectiva imaginaria a partir de la cual se instituiría la contingencia de la historia de la opresión de las mujeres. Se ha debatido sobre si existieron culturas prepatriarcales, si tenían una estructura matriarcal o matrilineal, si podría probarse que el patriarcado tuvo un inicio y, por tanto, puede tener un final. El impulso crítico que se esconde tras estos cuestionamientos pretendía probar que el argumento antifeminista en favor de la inevitabilidad del patriarcado constituía la reificación y naturalización de un fenómeno *histórico* y contingente.

Aunque el giro hacia un estado de cultura prepatriarcal tenía como objetivo mostrar la autorreificación del patriarcado, el esquema prepatriarcal ha demostrado ser un tipo diferente de reificación. Últimamente, algunas feministas han cri-

ticado de manera reflexiva unas construcciones reificadas dentro del mismo feminismo. La noción misma de «patriarcado» corre el peligro de convertirse en un concepto universalizador que suprime o restringe articulaciones claras de asimetría entre géneros en diferentes contextos culturales. Al mismo tiempo que el feminismo ha intentado apoyar de un modo integral las luchas contra la opresión racial y colonialista, cada vez cobra más importancia hacer frente a la estrategia epistemológica colonizadora que subordinaría diversas configuraciones de dominación bajo el epígrafe de una noción transcultural del patriarcado. La organización de la ley del patriarcado como una estructura represiva y reguladora también exige ser replanteada desde esta perspectiva crítica. El recurso feminista a un pasado imaginario debe evitar fomentar una reificación políticamente problemática de la experiencia de las mujeres al tiempo que intenta restar valor a las afirmaciones autorreificadoras del poder masculinista.

La autojustificación de una ley represiva o subordinadora casi siempre se fundamenta en un relato que narra cómo eran las cosas *antes* de la constitución de la ley, y cómo surgió la ley en su forma actual y necesaria.[1] La invención de esos orígenes detalla una situación previa a la ley en un relato necesario y unilineal cuya culminación es la creación de la ley, y así la justifica. Así pues, el relato de los orígenes es una estrategia dentro de una narración que, al explicar una única historia autorizada sobre un pasado que ya no se puede recuperar, hace surgir la constitución de la ley como una inevitabilidad histórica.

Algunas feministas han descubierto en el pasado prejurídico las huellas de un futuro utópico, una fuente potencial de sublevación o rebelión que se compromete a derrocar la ley y establecer un nuevo orden. Pero si el «antes» imaginario se

sitúa irremediablemente dentro de los límites de una narración prehistórica que permite legitimar el estado actual de la ley, o bien el futuro imaginario más allá de la ley, en ese caso este «antes» siempre está ya convencido de las invenciones autojustificadoras de intereses presentes y futuros, ya sean feministas o antifeministas. La pretensión del «antes» dentro de la teoría feminista se vuelve políticamente problemática cuando exige que el futuro concrete una noción idealizada del pasado o cuando sostiene, incluso sin percatarse, la reificación de un ámbito precultural de lo femenino auténtico. El hecho de aludir a una feminidad original o auténtica es un ideal nostálgico y limitado que se opone a la necesidad actual de analizar el género como una construcción cultural compleja. Este ideal tiende no sólo a servir para finalidades culturalmente conservadoras, sino también a ser una práctica excluyente dentro del feminismo, lo que provoca justamente el tipo de fragmentación que el ideal pretende evitar.

En el transcurso de la especulación de Engels, del feminismo socialista y de las posturas feministas fundadas en la antropología estructuralista, surgen varios intentos de situar momentos o estructuras dentro de la historia o la cultura que determinen la jerarquía de los géneros. Esas estructuras o épocas clave se aíslan para rechazar las teorías reaccionarias que naturalizan o universalizan la subordinación de las mujeres. Dado que se trata de importantes intentos de relegar de manera crítica los gestos universalizadores de opresión, estas teorías se convierten en parte del ámbito teórico contemporáneo en que se combate aún más la opresión. Sin embargo, debe seguir considerándose la posibilidad de que estas fuertes críticas a la jerarquía de los géneros se sirvan de ficciones presupuestas que contengan ideales normativos problemáticos.

Algunas teóricas feministas se han basado en la antropología estructuralista de Lévi-Strauss —que presenta la problemática diferenciación entre naturaleza y cultura— para tratar de respaldar y explicar la diferenciación entre sexo y género: la idea de que hay una mujer natural o biológica que más tarde se convierte en una «mujer» socialmente subordinada, con el resultado de que el «sexo» es a la naturaleza o a «lo crudo» lo que el género es a la cultura o a «lo cocido». Si el razonamiento de Lévi-Strauss fuera verdadero, se podría seguir el rastro de la transformación del sexo en género al situar el mecanismo estable de las culturas, las normas de intercambio del parentesco, que se transforman de formas bastante regulares. Según esta perspectiva, el «sexo» es anterior a la ley puesto que no está cultural ni políticamente especificado, con lo que otorga la «materia prima» de la cultura, por así decirlo, que comienza a adquirir significado sólo si se somete a las normas del parentesco y después de hacerlo.

No obstante, la consideración misma de sexo-como-materia, sexo-como-instrumento-de-significación-cultural, es una formación discursiva que opera como una base naturalizada para la diferenciación entre naturaleza/cultura y las estrategias de dominación que esa distinción sostiene. La relación binaria entre cultura y naturaleza fomenta una relación jerárquica en la que la primera libremente «exige» un significado a la segunda y, por ese motivo, la convierte en un «Otro» que se adecua a sus propios usos ilimitados, protegiendo la idealidad del significante y la estructura de significación sobre el modelo de dominación.

Las antropólogas Marilyn Strathern y Carol MacCormack han alegado que el discurso sobre naturaleza y cultura suele representar a la naturaleza como femenina, que debe subordinarse a una cultura que constantemente se represen-

ta como masculina, activa y abstracta.[2] Al igual que en la dialéctica existencial de la misoginia, éste es otro ejemplo en el que razón y mente se relacionan con masculinidad y capacidad de acción, mientras que el cuerpo y la naturaleza se asocian con la facticidad muda de lo femenino que espera la significación proporcionada por un sujeto masculino opuesto. Al igual que eu esa dialéctica misógina, materialidad y significado son términos que se excluyen el uno al otro. La política sexual que crea y sostiene esta diferenciación se esconde de manera eficaz detrás de la producción discursiva de una naturaleza, incluso de un sexo natural que se define como la base incuestionable de la cultura. Algunos críticos del estructuralismo, como por ejemplo Clifford Geertz, sostienen que su marco universalizador no toma en consideración la multitud de configuraciones culturales de la «naturaleza». El análisis que presenta a la naturaleza como singular y prediscursiva no puede preguntar: ¿qué puede considerarse «naturaleza» dentro de un contexto cultural dado, y con qué finalidad? ¿Es necesario para algo el dualismo? ¿Cómo se establecen los dualismos sexo/género y naturaleza/cultura y cómo se normalizan uno a través del otro? ¿A qué jerarquías de género están supeditados, y qué relaciones de subordinación reifican? Si la designación misma del sexo es política, en ese caso el «sexo», la designación supuestamente más «cruda», resulta estar siempre ya «cocida», y las principales diferenciaciones de la antropología estructuralista parecen desmoronarse.[3]

El empeño por encontrar una naturaleza sexuada anterior a la ley parece provenir comprensiblemente del proyecto más fundamental de creer que la ley patriarcal no es una verdad universal ni lo define todo. En realidad, si lo único que hay es género construido, entonces parece no existir un

«fuera», un ancla epistémica en un «antes» precultural que pudiera utilizarse como otro punto de partida epistémico para elaborar una valoración crítica de las relaciones existentes entre los géneros. Encontrar el mecanismo mediante el cual el sexo se convierte en género supone precisar no sólo el carácter construido del género, su calidad innatural e innecesaria, sino la universalidad cultural de la opresión en términos no biológicos. ¿Cómo se pone en marcha este mecanismo? ¿Puede encontrarse o sólo imaginarse? ¿Es la designación de su supuesta universalidad una reificación menor respecto a la postura que fundamenta la opresión universal en la biología?

Únicamente cuando el mecanismo de construcción de género implica la *contingencia* de esa construcción, el «carácter de construido» *per se* es útil para el proyecto político de aumentar la gama de configuraciones posibles del género. Pero si lo que aparece como el fin normativo de la teoría feminista es la vida del cuerpo más allá de la ley o la recuperación del cuerpo antes de la ley, tal norma realmente aleja el centro de atención de la teoría feminista de los términos específicos de la batalla cultural contemporánea. En efecto, los fragmentos siguientes sobre psicoanálisis, estructuralismo y la extensión y poder de las prohibiciones que fundan el género se focalizan justamente en esta noción de la ley: ¿cuál es su posición ontológica: es jurídica, opresiva y reductiva en su forma de funcionar, o crea involuntariamente la posibilidad de su propio desplazamiento cultural? ¿En qué grado la definición de un cuerpo previo a esa definición entra en contradicción performativamente consigo misma y crea otras alternativas en su lugar?

El intercambio crítico del estructuralismo

El discurso estructuralista normalmente hace referencia a la Ley en singular, de acuerdo con el planteamiento de Lévi-Strauss de que hay una estructura universal para regular el intercambio que es propio de todos los sistemas de parentesco. Según *Las estructuras elementales del parentesco*, el objeto de intercambio que refuerza y distingue las relaciones de parentesco son las *mujeres*, que un clan patrilineal ofrece como regalo a otro a través de la institución del matrimonio.[4] La novia, el regalo, el objeto de intercambio, es «un signo y un valor» que inicia un canal de intercambio que no sólo permite lograr el objetivo *funcional* de simplificar el comercio, sino que posibilita el objetivo *simbólico* o *ritual* de reforzar los vínculos internos y la identidad colectiva de cada clan, que se distingue de otro mediante ese acto.[5] Dicho de otro modo, la novia es como un término de relación entre grupos de hombres; no *posee* una identidad, ni tampoco intercambia una identidad por otra: *refleja* la identidad masculina precisamente al ocupar el lugar de su ausencia. Los integrantes del clan, invariablemente hombres, utilizan la prerrogativa de la identidad a través del matrimonio, un acto repetido de diferenciación simbólica. La exogamia diferencia y relaciona patronímicamente a tipos específicos de hombres. La patrilinealidad se afianza mediante la expulsión y, de manera recíproca, la importación ritual de las mujeres. Como esposas, las mujeres no sólo permiten la reproducción del *nombre* (el objetivo funcional), sino que llevan a cabo un intercambio simbólico entre clanes de hombres. Como lugar del intercambio patronímico, las mujeres son y no son el signo patronímico, desprovisto del significante, el patronímico mismo que portan. En el matrimonio, la mujer no se considera una

identidad, sino un término de relación que diferencia y a la vez establece vínculos entre los diversos clanes con una identidad patrilineal común pero internamente diferenciada.

La sistematicidad estructural de la explicación de las relaciones de parentesco que expone Lévi-Strauss alude a una lógica universal que parece estructurar las relaciones humanas. Aunque Lévi-Strauss explica en *Tristes trópicos**que abandonó la filosofía porque la antropología proporcionaba una textura cultural más precisa al análisis de la vida humana, de todas formas asocia esa textura cultural a una estructura lógica totalizadora que en efecto devuelve sus análisis a las estructuras filosóficas descontextualizadas a las que pretendía renunciar. Aunque pueden formularse numerosas preguntas acerca de las suposiciones de universalidad en la obra de Lévi-Strauss (como ocurre en *Conocimiento local*,** del antropólogo Clifford Geertz), las preguntas están relacionadas aquí con el lugar que ocupan las suposiciones acerca de la identidad en esta lógica universal y la vinculación de esa lógica identitaria con la situación subordinada de las mujeres dentro de la realidad cultural que esta lógica revela. Si la naturaleza simbólica del intercambio es también su carácter universalmente humano, y si esa estructura universal otorga la «identidad» a los hombres y una «carencia» o «negación» subordinada o de relación a las mujeres, entonces es posible refutar esta lógica por una posición o un conjunto de posiciones apartadas de sus propios términos. ¿Cómo sería una lógica alternativa de parentesco? ¿En qué medida los sistemas lógicos identitarios necesitan siempre elaborar identidades socialmente imposibles para que mantengan

* Barcelona, Paidós, 1997.
** Barcelona, Paidós, 1994.

una relación innombrada, excluida, pero presupuesta, que inmediatamente queda tapada por la misma lógica? Ahora se entiende el empeño de Irigaray por suprimir la economía falogocéntrica, al igual que el importante impulso postestructuralista dentro del feminismo que pone en tela de juicio si una crítica efectiva del falogocentrismo exige un desplazamiento de lo Simbólico, como lo denomina Lévi-Strauss.

El carácter *total* y *cerrado* del lenguaje se presume y también se refuta dentro del estructuralismo. A pesar de que Saussure entiende que la relación entre significante y significado es arbitraria, sitúa esta relación arbitraria dentro de un sistema lingüístico obligatoriamente completo. Todos los términos lingüísticos dan por sentada una totalidad lingüística de estructuras, totalidad que se presupone y se reanuda de manera implícita para que cualquier término por separado tenga un significado. Esta visión casi leibniziana, en la que el lenguaje se considera una totalidad sistemática, elimina el momento de diferencia entre significante y significado al vincular y unificar ese momento de arbitrariedad dentro de un campo totalizador. El alejamiento postestructuralista de Saussure y de las estructuras identitarias de intercambio por parte de Lévi-Strauss rebate tanto las aspiraciones de totalidad y universalidad como la hipótesis de oposiciones estructurales binarias que suavizan de manera implícita la ambigüedad y la apertura persistentes de la significación lingüística y cultural.[6] Como consecuencia, la diferencia entre significante y significado se transforma en la *différance* operativa y sin límites del lenguaje, que conduce a toda referencialidad hacia un desplazamiento potencialmente ilimitado.

Lévi-Strauss sostiene que la identidad cultural masculina se determina mediante una acción abierta de diferenciación entre clanes patrilineales, y la «diferencia» en esta relación

es hegeliana, es decir, que diferencia y vincula al mismo tiempo. Pero la «diferencia» que se crea entre los hombres y las mujeres que efectúan la diferenciación entre los hombres esquiva por completo la dialéctica. En definitiva, el momento diferenciador del intercambio social es al parecer un vínculo social entre hombres, una unidad hegeliana entre términos masculinos que de manera simultánea se concretan y se individualizan.[7] En un nivel abstracto, ésta es una identidad-en-la-diferencia, puesto que ambos clanes establecen una identidad semejante: masculina, patriarcal y patrilineal. Con diferentes nombres, se singularizan dentro de esta identidad cultural masculina que lo incluye todo. Pero, ¿qué relación define a las mujeres como el objeto de intercambio, ataviadas primero con un patronímico y luego con otro? ¿Qué tipo de mecanismo diferenciador divide las funciones de género de esta manera? ¿Qué clase de *différance* diferenciadora acepta y rechaza la negación explícita de mediación masculina en la economía hegeliana que usa Lévi-Strauss? Como afirma Irigaray, esta economía falogocéntrica está subordinada a una economía de *différance* que nunca es patente, pero siempre se certifica y se niega. En realidad, las relaciones que se establecen entre clanes patrilineales tienen su base en un deseo homosocial (lo que Irigaray denomina, en un juego de palabras, «hommo-sexualidad»),[8] una sexualidad reprimida y despreciada; una relación entre hombres que, en resumidas cuentas, está relacionada con los vínculos de los hombres, pero que se crea a través del intercambio heterosexual y la distribución de mujeres.[9]

En un pasaje que explica el inconsciente homoerótico de la economía falogocéntrica, Lévi-Strauss proporciona el nexo entre el tabú del incesto y la consolidación del vínculo homoerótico:

> El intercambio —y, por tanto, la regla de exogamia— no es meramente el intercambio de bienes. El intercambio —y, por tanto, la regla de exogamia que lo expresa— tiene en sí un valor social. Facilita el medio para vincular a los hombres.

El tabú crea la heterosexualidad exogámica que Lévi-Strauss considera la consecución artificial de una heterosexualidad no incestuosa, obtenida mediante la prohibición de una sexualidad más natural y menos oprimida (apreciación con la que Freud coincide en *Tres ensayos sobre teoría sexual*).

Con todo, la relación de reciprocidad entre hombres es la condición de una relación de no reciprocidad radical entre hombres y mujeres, y otra, por así decirlo, de no relación entre mujeres. La conocida afirmación de Lévi-Strauss de que «la aparición del pensamiento simbólico debe haber requerido que las mujeres, al igual que las palabras, fuesen cosas que se intercambian», plantea una necesidad —que induce el mismo Lévi-Strauss— de las presuntas estructuras universales de cultura desde la postura retrospectiva de un observador transparente. Pero el «debe haber» parece una inferencia aunque hace de performativo; puesto que el momento en que emergió lo simbólico no pudo ser confirmado por Lévi-Strauss, él presume una historia necesaria: así, el relato se convierte en un mandato. Su análisis impulsó a Irigaray a pensar sobre lo que ocurriría si «los bienes se unieran» y mostraran como la acción imprevista de una economía sexual distinta. En su obra *Sexes et parentés*,[10] plantea una exégesis crítica de cómo esta elaboración de intercambio mutuo entre hombres admite una no reciprocidad entre los sexos, que no se puede articular dentro de esa economía, así como la imposibilidad de nombrar a la mujer, lo femenino y la sexualidad lesbiana.

Si existe un campo sexual *excluido* de lo Simbólico y que potencialmente pueda revelar que éste es hegemónico y no totalizador en su efecto, entonces debe poder situarse este campo excluido ya sea en el interior o en el exterior de esa economía y ofrecer una estrategia para su intervención en términos de esa ubicación. La posterior relectura de la ley estructuralista y la narración que explica la producción de la diferencia sexual dentro de sus términos se centra en la aparente naturaleza permanente y universal de esa ley y, mediante una crítica genealógica, ilustra los poderes de generatividad —involuntaria y contraproducente— de dicha ley. ¿«La Ley» crea esas posiciones de forma unilateral o invariable? ¿Es capaz de crear configuraciones de sexualidad que refuten la ley en sí, o son esas refutaciones irremediablemente fantasmáticas? ¿Es posible determinar la *generatividad* de esa ley como variable o incluso subversiva?

La ley que prohíbe el incesto es el núcleo de esta economía de parentesco que prohíbe la endogamia. Para Lévi-Strauss la centralidad del tabú del incesto crea un importante punto de unión entre antropología estructural y psicoanálisis. Si bien Lévi-Strauss confiesa que *Tótem y tabú* de Freud ha sido desvalorizado con razonamientos empíricos, sostiene que ese rechazo es una demostración paradójica que respalda la tesis de Freud. Para Lévi-Strauss, el incesto no es un acto social, sino una fantasía cultural permanente. Dando por sentada la masculinidad heterosexual del sujeto del deseo, Lévi-Strauss afirma que «el deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda no corresponden a un hecho o un conjunto de hechos que ocupan en la historia un lugar determinado. Pero traducen tal vez, bajo forma simbólica, un sueño a la vez perdurable y antiguo».[11]

En su empeño por confirmar la idea psicoanalítica de la fantasía incestuosa inconsciente, Lévi-Strauss alude al «prestigio de ese sueño, su poder para modelar los pensamientos de los hombres a pesar de ellos [...], los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes».[12] Esta sorprendente declaración explica no sólo los poderes de negación manifiestos de Lévi-Strauss (¡afirma que «nunca se han cometido actos de incesto»!), sino la dificultad de aceptar la eficacia de esa prohibición. El hecho de que exista la prohibición no quiere decir que funcione. Su existencia más bien parece revelar que se crean deseos, acciones e, incluso, prácticas sociales continuas de incesto precisamente a consecuencia de la erotización de ese tabú. El hecho de que los deseos incestuosos sean fantasmáticos no significa que no se trate también de «hechos sociales». La pregunta es, más bien, ¿cómo se crean esos fantasmas y, sobre todo, cómo se instauran como una consecuencia de su prohibición? Además, ¿cómo es posible que el convencimiento social de que la prohibición *es* efectiva —manifestada aquí de forma sintomática a través de Lévi-Strauss— ignore y, por tanto, permita crear un lugar social en el que las prácticas incestuosas tengan cabida y puedan multiplicarse sin proscripción?

Según Lévi-Strauss, el tabú contra el incesto heterosexual entre hijo y madre, así como esa fantasía incestuosa, se funda como verdad universal de la cultura. ¿Cómo se crea la heterosexualidad incestuosa como la matriz presuntamente natural y preartificial del deseo, y cómo se genera el deseo como un privilegio masculino heterosexual? La naturalización tanto de la heterosexualidad como de la esencialidad masculina del agente sexual son elaboraciones discursivas que en ningún momento se explican, pero que

siempre se presuponen en este marco estructuralista fundacional.

La apropiación lacaniana de Lévi-Strauss se centra en la prohibición contra el incesto y el inicio de la exogamia en la reproducción de la cultura —ésta se entiende principalmente como una serie de estructuras y significaciones lingüísticas—. Para Lacan, la Ley que prohíbe la unión incestuosa entre el niño y su madre origina las estructuras de parentesco, una sucesión de desplazamientos libidinales muy regulados que se da a través del lenguaje. Si bien las estructuras del lenguaje —colectivamente entendidas como lo Simbólico— poseen cierta integridad ontológica con independencia de los diferentes agentes hablantes a través de quienes operan, la Ley se confirma e individualiza dentro de los términos de cada ingreso infantil a la cultura. El habla aparece únicamente si hay insatisfacción, la cual se instaura a través de la prohibición incestuosa; la *jouissance* [gozo] original se diluye a través de la represión primaria que crea al sujeto. En su lugar aparece el signo que está apartado de manera parecida del significante y que desea recuperar ese placer irrecuperable en lo que significa. El sujeto, que se crea mediante esa prohibición, sólo habla para trasladar el deseo hacia los reemplazos metonímicos de ese placer irrecuperable. El lenguaje es el remanente y una realización alternativa del deseo no saciado, la elaboración cultural variada de una sublimación que nunca se sacia realmente. El hecho inevitable de que el lenguaje nunca consiga significar es la consecuencia necesaria de la prohibición que es el fundamento de la posibilidad del lenguaje y que determina la futilidad de sus gestos referenciales.

LACAN, RIVIERE Y LAS ESTRATEGIAS DE LA MASCARADA

Preguntar por el «ser» del género y el sexo desde un punto de vista lacaniano es impugnar el objetivo mismo de la teoría del lenguaje de Lacan. Él refuta la superioridad que se ha otorgado a la ontología dentro de la metafísica occidental y hace hincapié en la subordinación de la pregunta «¿Qué es/tiene ser?» a la pregunta anterior de «¿Cómo se crea y distribuye el "ser" a través de las prácticas significantes de la economía paterna?». Se considera que la especificación ontológica del ser, la negación y sus relaciones están expresadas por un lenguaje articulado por la ley paterna y sus mecanismos de diferenciación. Una cosa adquiere la caracterización de «ser» y ese gesto ontológico la activa únicamente dentro de una estructura de significación que, como lo Simbólico, es en sí preontológica.

Por tanto, en la ontología no hay una búsqueda *per se*, no hay acceso al ser, sin una búsqueda anterior del «ser» del Falo, el sentido autorizador de la Ley según el cual la diferencia sexual reconoce su propia inteligibilidad. «Ser» el Falo y «tener» el Falo anuncian posiciones sexuales diferentes, o no posiciones (en realidad, posiciones imposibles), dentro del lenguaje. «Ser» el Falo es ser el «significante» del deseo del Otro y *aparecer* como ese significante. Es decir, es ser el objeto, el Otro de un deseo masculino (heterosexualizado), pero también representar o evidenciar ese deseo. Éste es un Otro que no es el límite de la masculinidad en una alteridad femenina, sino el lugar de una autoelaboración masculina. Para las mujeres, el hecho de «ser» el Falo es evidenciar el poder del Falo, significar ese poder, «encarnar» el Falo, facilitar el lugar en el que éste se introduce y significar el Falo al «ser» su Otro, su ausencia, su privación, la corro-

boración dialéctica de su identidad. Al sostener que el Otro desprovisto del Falo *es* el Falo, Lacan señala de manera rotunda que el poder se pone en práctica por esta posición femenina de «no tener», que el sujeto masculino que «tiene» el Falo exige a este Otro para que ratifique y, por tanto, sea el Falo en su sentido «extenso».[13]

Esta caracterización ontológica admite que la apariencia o efecto del ser siempre se origina mediante las estructuras de significación. El orden Simbólico elabora la inteligibilidad cultural por medio de las posiciones recíprocamente excluyentes de «tener» el Falo (la posición de los hombres) y «ser» el Falo (la posición paradójica de las mujeres). La dependencia recíproca de estas posiciones remite a la estructura hegeliana de reciprocidad fallida entre amo y esclavo y, concretamente, a la inopinada dependencia del amo respecto del esclavo para crear su propia identidad mediante el reflejo.[14] No obstante, Lacan idea ese drama en un campo fantasmático. Cualquier intento de crear la identidad dentro de los límites de esta disyunción binaria de «ser» y «tener» vuelve al punto de la inevitable «carencia» y a la «pérdida» en la que se construye su elaboración fantasmática y se delimita la inconmensurabilidad de lo Simbólico y lo real.

Si lo Simbólico se entiende como una estructura de significación culturalmente universal que en ningún caso está completamente ejemplificada en lo real, entonces tiene sentido preguntar: ¿qué o quién significa qué o a quién en esta cuestión aparentemente transcultural? No obstante, esta pregunta se formula dentro de un marco que reconoce a un sujeto como significante y un objeto como significado, la dicotomía epistemológica tradicional en el seno de la filosofía anterior al desplazamiento estructuralista del sujeto. Lacan cuestiona esta estructura de significación; establece el víncu-

lo entre los sexos en términos que muestran al «yo» hablante como un efecto de represión masculinizado, el cual se revela como un sujeto autónomo y basado en sí mismo, pero cuya coherencia en sí es discutida por las posiciones sexuales que descarta en el proceso de formación de la identidad. Para Lacan, el sujeto llega a ser —es decir, empieza a revelarse como un significante que se basa en sí mismo dentro del lenguaje— únicamente si se reprimen de manera primaria los placeres incestuosos preindividualizados, relacionados con el cuerpo materno (ahora reprimido).

El sujeto masculino sólo *parece* originar significados y, de esta forma, significar. Su autonomía supuestamente autofundada intenta esconder la represión, que es al mismo tiempo su base y la posibilidad permanente de perderla. Pero ese proceso de formación de significados exige que las mujeres reflejen ese poder masculino y que confirmen en todas partes la realidad de la autonomía ilusoria de ese poder. Este trabajo entra en contradicción cuando la pretensión de que las mujeres reflejen el poder autónomo del sujeto/significante masculino se convierte en un elemento esencial para construir esa autonomía y, por tanto, en la base de una dependencia radical que de hecho debilita la función que cumple. Pero, además, esta dependencia, aunque rechazada, también es *buscada* por el sujeto masculino, puesto que la mujer como signo reafirmador es el cuerpo materno desplazado, la promesa infructuosa pero duradera de la recuperación de la *jouissance* preindividualizada. Así pues, el problema de la masculinidad parece ser justamente la reivindicación de un reconocimiento total de autonomía que además, y no obstante, promete un retorno a esos placeres totales previos a la represión y la individuación.

Se afirma que las mujeres «son» el Falo, puesto que tienen el poder para reflejar o representar la «realidad» de las

posiciones autofundadas del sujeto masculino, poder que, si se suprime, rompería las ilusiones fundacionales de la posición del sujeto masculino. Para «ser» el Falo, reflector y garantía de una posición del sujeto masculino aparente, las mujeres deben convertirse —deben «ser» (en el sentido de «posar como si lo fueran»)— justamente en lo que los hombres no son y, con su misma carencia, determinar la función principal de los hombres. Por tanto, «ser» el Falo siempre es «ser para» un sujeto masculino que desea volver a corroborar e incrementar su identidad a través del reconocimiento de ese «ser para». Lacan se opone enérgicamente a la afirmación de que los *hombres* significan el significado de las *mujeres* o viceversa. La separación y el intercambio entre el «ser» y el «tener» el Falo se crea con lo Simbólico, la ley paterna. Es evidente que una parte de la dimensión de comedia de este modelo fallido de reciprocidad es que tanto la posición masculina como la femenina son significados cuyos significantes conciernen a lo Simbólico, que nunca puede ser aceptado por ninguna de estas posiciones excepto de forma simbólica.

Ser el Falo es ser significado por la ley paterna, ser su objeto y su instrumento y, en términos estructuralistas, el «signo» y promesa de su poder. Así pues, al ser el objeto instituido o significado de intercambio, mediante el cual la ley paterna amplía su poder y la forma en que surge, se afirma que las mujeres son el Falo, o sea, el emblema de su circulación permanente. Pero este «ser» el Falo es obligatoriamente insatisfactorio, pues las mujeres nunca pueden evidenciar completamente esa ley; algunas feministas sostienen que esto exige renunciar al deseo propio de las mujeres (en realidad, una doble renuncia, que equivale a la «doble oleada» de represión que, según Freud, establece la feminidad),[15]

que es la privación de ese deseo como el deseo de no ser más que un reflejo, una garantía de la necesidad permanente del Falo.

Por otro lado, se afirma que los hombres «tienen» el Falo, pero nunca que lo «son», en el sentido de que el pene no es equivalente a esa Ley y nunca puede representarla completamente. Por tanto, hay una imposibilidad indispensable o presupuesta de cualquier intento por apropiarse de la posición de «tener» el Falo, con el resultado de que ambas posiciones de «ser» y «tener» deben considerarse, según Lacan, fracasos de una comedia; con todo, esas posiciones deben estructurar y representar estas imposibilidades repetidas.

Pero, ¿cómo es posible que una mujer «parezca» ser el Falo, la carencia que personifica y asegura el Falo? Según Lacan, esto se lleva a cabo a través de la mascarada, es decir, el efecto de cierta melancolía que es fundamental para la posición femenina como tal. En uno de sus primeros escritos, «La significación del falo», Lacan describe «las relaciones entre los sexos»:

> Digamos que esas relaciones girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a a un significante, el falo, tienen el efecto contradictorio de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse.[16]

En el fragmento inmediatamente posterior a este párrafo, Lacan hace referencia a la apariencia de la «realidad» del sujeto masculino, así como a la «irrealidad» de la heterosexualidad. También parece aludir a la posición de las mujeres (mi comentario está entre corchetes): «Esto resulta de la in-

tervención de un "parecer" que sustituye al "tener" [indudablemente se exige un reemplazo porque se afirma que las mujeres no "tienen"] para protegerlo por un lado y para enmascarar la falta en el otro». Aunque aquí no hay ningún género gramatical, parece que Lacan está escribiendo sobre la posición de las mujeres, para quienes la «falta» es característica, y por tanto debe encubrirse, y quienes de alguna forma no concretada necesitan protección. Así, Lacan sostiene que esta situación produce «el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación» [pág. 288].

Lacan prosigue esta explicación de la comedia heterosexual afirmando que esta «apariencia de ser» el Falo que las mujeres deben realizar es ineludiblemente una *mascarada*. El término es importante porque expresa sentidos contradictorios. Por un lado, si el «ser» —la especificación ontológica del Falo— es una mascarada, entonces reduciría todo el ser a una forma de apariencia, el parecer ser, con el resultado de que toda la ontología del género se puede reducir al juego de apariencias. Por otro, la mascarada implica que hay un «ser» o especificación ontológica de la feminidad *anterior a* la mascarada, una demanda o un deseo femenino que está enmascarado y que puede ser revelado y que, de hecho, es capaz de prometer un cambio futuro y el desplazamiento de la economía significante falogocéntrica.

En la ambigua estructura del razonamiento de Lacan pueden distinguirse al menos dos tareas muy diferentes. Por una parte, la mascarada puede concebirse como la producción performativa de una ontología sexual, una opinión que se hace convincente como si fuese un «ser»; por el otro puede interpretarse como la negación de un deseo femenino

que presupone alguna feminidad ontológica anterior generalmente no representada por la economía fálica. En este sentido, Irigaray afirma que «la mascarada [...] es lo que hacen las mujeres [...] para tomar parte en el deseo del hombre, pero a expensas de prescindir del propio».[17] La primera tarea conllevaría una reflexión crítica sobre la ontología del género como una (de)construcción paródica, y quizá profundizaría en las posibilidades móviles de la espinosa diferenciación entre «parecer» y «ser», una radicalización de la dimensión de «comedia» de la ontología sexual que Lacan sólo analiza de forma parcial. La segunda empezaría a utilizar estrategias feministas de desenmascaramiento con el objetivo de recobrar o liberar el deseo femenino que haya estado oprimido por la economía fálica.[18]

Es posible que estas diferentes tareas no se excluyan mutuamente como parece, pues las apariencias se vuelven cada vez más sospechosas. El análisis sobre el significado de la mascarada en Lacan, así como en «Womanliness as a Masquerade», de Joan Riviere, disienten mucho en su explicación de qué es exactamente lo que se enmascara. ¿Es la mascarada el resultado de un deseo femenino que debe ser negado y, por tanto, transformado en una carencia que, sin embargo, debe manifestarse de alguna forma? ¿Es la mascarada el resultado de una negación *de* esta carencia con el objetivo de parecer ser el Falo? ¿Elabora la mascarada la feminidad como el reflejo del Falo para encubrir las opciones bisexuales que de otra manera alterarían la elaboración uniforme de una feminidad heterosexualizada? Como plantea Riviere, ¿la mascarada convierte la agresión y el miedo a la represalia en seducción y coqueteo? ¿Se utiliza fundamentalmente para esconder y refrenar una feminidad predeterminada, un deseo femenino que crearía una alteridad insu-

bordinada respecto del sujeto masculino y descubriría el fracaso necesario de la masculinidad? ¿O es la mascarada el instrumento por el cual la feminidad misma se establece *primero*, la práctica excluyente de creación de identidad en que lo masculino queda necesariamente apartado y se sitúa fuera de los límites de una posición de género femenino?

Veamos cómo prosigue la cita de Lacan:

> Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de su femineidad, concretamente todos sus atributos, mediante la mascarada. Por ello no pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor. Sin duda no hay que olvidar que, por esta función significante, el órgano que queda revestido de ella toma valor de fetiche [pág. 288].

Si este «órgano» innombrado, presuntamente el pene (tratado como el *Jehová* hebraico, que no debe nombrarse), es un fetiche, ¿cómo se explica que lo olvidemos tan fácilmente, como afirma el propio Lacan? ¿Y cuál es «la parte fundamental de su feminidad» que debe rechazarse? ¿Cuando es rechazada, se manifiesta la parte innombrada, una vez más, como una carencia? ¿O es la carencia misma la que debe rechazarse para que pueda manifestarse como el Falo en sí? ¿Es la innombrabilidad de esta «parte esencial» la misma innombrabilidad que acompaña al «órgano» masculino que siempre corremos el riesgo de olvidar? ¿Es justamente dicho olvido lo que conforma la represión en el centro de la mascarada femenina? ¿Es una supuesta masculinidad

la que debe desaparecer para que se manifieste como la carencia que confirma y, por tanto, es el Falo, o es una posibilidad fálica que debe ser rechazada para ser esa carencia que confirma?

Lacan justifica su propia posición cuando afirma que «la función de la máscara [...] domina las identificaciones en que se resuelven los rechazos de la demanda [de amor]» [pág. 289]. Dicho de otro modo, la máscara forma parte de la estrategia incorporadora de la melancolía, es la aceptación de atributos del objeto/Otro que se ha perdido, y la pérdida es el resultado de un rechazo de la exigencia de amor.[19] El hecho de que la máscara «domine» y también «resuelva» estos rechazos indica que la apropiación es la estrategia por medio de la cual esos rechazos de por sí son rechazados, doble rechazo que acentúa la estructura de la identidad mediante la absorción melancólica de quien, en efecto, se pierde dos veces.

Es revelador que Lacan sitúe la discusión sobre la máscara junto con un análisis de la homosexualidad femenina. Sostiene que «la orientación de la homosexualidad femenina [...], como lo muestra la observación, es resultado de una decepción que refuerza la vertiente de la demanda de amor» [pág. 289]. Aquí se evita decir de manera oportuna quién observa y qué está siendo observado, pero Lacan sostiene que su afirmación está clara para cualquiera que se esfuerce en observar. Lo que uno ve a través de la «observación» es la decepción de la mujer homosexual, y que esta decepción se parece a los rechazos que se someten/determinan por medio de la mascarada. Uno también «observa» de alguna forma que la mujer homosexual está sometida a una idealización fortalecida, una exigencia de amor que se busca a expensas del deseo.

Lacan prosigue este fragmento sobre la «homosexualidad femenina» con la afirmación que antes citamos parcialmente: «Estas observaciones merecerían matizarse con un retorno a la función de la máscara [que es] dominar las identificaciones en que se resuelven los rechazos de la demanda» [pág. 289], y si la homosexualidad de la mujer se considera la *consecuencia* de una decepción «como lo muestra la observación», en ese caso esta decepción debe manifestarse de manera clara para que sea observada. Si Lacan reconoce que la homosexualidad de la mujer procede de una heterosexualidad decepcionada —como se afirma que lo demuestra la observación—, ¿no sería igual de evidente para el observador que la heterosexualidad procede de una homosexualidad decepcionada? ¿Es la máscara de la mujer homosexual la que se «observa» y, en ese caso, qué expresión claramente legible sugiere esa «decepción» y esa «orientación», así como el desplazamiento del deseo por la exigencia (idealizada) del amor? Es posible que Lacan esté afirmando que lo que queda patente en la observación es el carácter desexualizado de la lesbiana, la introducción de un rechazo que se manifiesta como la falta de deseo.[20] Pero esta conclusión puede entenderse como el resultado necesario de un punto de vista de observación masculina y heterosexualizada para el cual la sexualidad lesbiana es un repudio de la sexualidad *per se* únicamente porque se admite que la sexualidad es heterosexual, y el observador, aquí erigido como el hombre heterosexual, experimenta un claro rechazo. En realidad, ¿no es este análisis la consecuencia de un repndio qne desilusiona al observador, y cuya desilusión, no aceptada y proyectada, se transforma en el carácter fundamental de las mujeres que verdaderamente lo rechazan?

En un desplazamiento típico sobre las ubicaciones pronominales, Lacan no esclarece quién rechaza a quién. No obstante, como lectores se presupone que comprenderemos que este «rechazo» impreciso está relacionado de manera significativa con la máscara. Si, finalmente, todo rechazo es una fidelidad a algún otro vínculo en el presente o en el pasado, el rechazo es también al mismo tiempo protección. De esta manera, la máscara oculta esa pérdida, pero la protege (y la niega) a través de su ocultamiento. La máscara tiene dos funciones, que son las dos funciones de la melancolía. La máscara se acepta por medio del proceso de incorporación, que es una forma de introducir y posteriormente utilizar una identificación melancólica dentro del cuerpo y sobre él; en realidad, es la significación del cuerpo en el molde del Otro que ha sido rechazado. Sometido mediante la apropiación, todo rechazo está condenado al fracaso, y quien rechaza pasa a ser parte de la identidad misma de lo rechazado, es decir, se convierte en el rechazo psíquico de lo rechazado. La pérdida del objeto nunca es total porque se recoloca dentro de un límite psíquico/corpóreo que se amplía para albergar esa pérdida. Esto sitúa el proceso de incorporación del género dentro de la esfera más extensa de la melancolía.

El ensayo de Joan Riviere «Womanliness as a Masquerade»,[21] publicado en 1929, incorpora la noción de feminidad como mascarada desde la perspectiva de una teoría de la agresión y la resolución de conflictos. Al principio esta teoría parece alejarse del análisis de la mascarada que plantea Lacan en términos de la comedia de las posiciones sexuales. Riviere comienza revisando de forma respetuosa la tipología de Ernest Jones del desarrollo de la sexualidad de la mujer en formas heterosexuales y homosexuales. No obstante, se basa en los «tipos intermedios» que desdibujan los contor-

nos entre lo heterosexual y lo homosexual y que refutan de manera implícita la capacidad descriptiva de la tipología de Jones. En una afirmación que parece influida por la referencia fácil de Lacan a la «observación», Riviere acude a la experiencia o al conocimiento mundanos para legitimar su visión de estos «tipos intermedios»: «En la vida cotidiana con frecuencia hay tipos de hombres y mujeres que, aunque son fundamentalmente heterosexuales en su desarrollo, revelan claramente rasgos fuertes del otro sexo» [pág. 35]. Aquí lo más evidente son las clasificaciones que determinan y estructuran la visión de esta mezcla de atributos. Obviamente, Riviere comienza con nociones concretas sobre lo que es mostrar rasgos del propio sexo, y por qué se considera que esos simples rasgos manifiestan o reflejan una supuesta orientación sexual.[22] Esta observación no sólo indica que hay una correspondencia entre características, deseos y «orientaciones»,[23] sino que también establece esa unidad mediante el acto perceptivo en sí. La unidad que Riviere reclama entre los atributos de género y una «orientación» naturalizada se manifiesta como un caso de lo que Wittig llama la «formación imaginaria» del sexo.

No obstante, Riviere cuestiona estas clasificaciones naturalizadas por medio de un llamamiento a que el psicoanálisis explique y sitúe el significado de atributos de género mixtos en la «interacción de conflictos» [pág. 35]. Resulta revelador que compare este tipo de teoría psicoanalítica con otra que convertiría la presencia de atributos aparentemente «masculinos» en una mujer en una simple «inclinación radical o fundamental». Es decir, la consecución de esos atributos y la consumación de la orientación heterosexual u homosexual se llevan a cabo mediante la resolución de conflictos, cuyo propósito es eliminar la ansiedad. Refiriéndose

a Ferenczi para establecer una correspondencia con su propia reflexión, Riviere afirma:

> Ferenczi planteó [...] que los hombres homosexuales exageran su heterosexualidad como una "protección" contra su homosexualidad. Trataré de demostrar que las mujeres que anhelan tener masculinidad pueden ocultarse bajo una máscara de feminidad para evitar la ansiedad y el castigo que temen de los hombres [pág. 35].

No se especifica cuál es la forma «exagerada» de heterosexualidad que, supuestamente, muestra el hombre homosexual, pero lo que aquí se expone sencillamente puede ser que los hombres gays no se ven muy distintos de los hombres heterosexuales. Esta ausencia de un aspecto o un estilo diferenciador patente puede catalogarse como una «protección» representativa sólo porque el hombre gay no se corresponde con la idea del homosexual que el analista ha inferido y sostenido basándose en los estereotipos culturales. Un análisis lacaniano puede añadir que la supuesta «exageración» de cualquier atributo que se considere como una heterosexualidad patente en el hombre homosexual es el esfuerzo por «tener» el Falo, la posición de sujeto que implica un deseo activo y heterosexualizado. De manera parecida, la «máscara» de las «mujeres que anhelan tener masculinidad» puede entenderse como un intento por renunciar a «tener» el Falo para evitar el castigo de aquellos de quienes deben de haberlo conseguido por medio de la castración. Riviere describe el miedo al castigo como la consecuencia de la fantasía de la mujer de ocupar el lugar de los hombres o, más concretamente, del padre. En el ejemplo que ella misma analiza, que algunos consideran autobiográfico, el enfrenta-

miento con el padre no es por el deseo de la madre, como podría creerse, sino por ocupar el lugar del padre en el discurso público como hablante, conferenciante y escritor; es decir, como usuario de signos más que como signo-objeto u objeto de intercambio. Este impulso de castrar puede verse como el deseo de renunciar a la posición de mujer-como-signo para entrar como sujeto dentro del lenguaje.

De hecho, la correspondencia que establece Riviere entre el hombre homosexual y la mujer enmascarada no es, en su opinión, una correspondencia entre la homosexualidad femenina y la masculina. La feminidad es aceptada por una mujer que «desea tener masculinidad», pero que tiene miedo a ser castigada por apropiarse de la apariencia pública de la masculinidad. La masculinidad es aceptada por el hombre homosexual, quien, presuntamente, intenta ocultar —no a otros, sino a sí mismo— una supuesta feminidad. La mujer acepta de manera consciente una mascarada para esconder su masculinidad al público masculino al que quiere castrar. Pero se afirma que el hombre homosexual exagera su «heterosexualidad» (¿significa esto una masculinidad que le permite pasar por heterosexual?) como una «protección», sin percatarse, porque no puede aceptar su propia homosexualidad (¿o es que el analista no la aceptaría, si fuera suya?). En definitiva, el hombre homosexual se castiga de manera inconsciente al desear y temer las consecuencias de la castración. El hombre homosexual no «es consciente» de su homosexualidad, aunque aparentemente Ferenczi y Riviere sí.

Pero ¿es consciente Riviere de la homosexualidad de la mujer enmascarada a la que define? Cuando se trata de la compensación de la correspondencia que ella misma establece, la mujer que «desea tener masculinidad» es homosexual únicamente en lo referente a la preservación de una

identificación masculina, pero no como una orientación o un deseo sexuales. Apelando una vez más a la tipología de Jones, como si de un escudo fálico se tratara, Riviere plantea una «protección» que cataloga de asexual a una clase de mujeres homosexuales calificadas como del tipo enmascarado: «Su primer grupo de mujeres homosexuales que, a pesar de no interesarse por otras mujeres, desean que los hombres "reconozcan" su masculinidad y afirman ser iguales a ellos o, en definitiva, ser ellas mismas hombres» [pág. 37]. Como en Lacan, aquí la lesbiana se manifiesta como una posición asexual; en realidad, como una posición que rechaza la sexualidad. Para que la correspondencia anterior con Ferenczi esté completa, parecería que esta descripción realiza la «defensa» contra la homosexualidad femenina *en tanto sexualidad* que, sin embargo, se considera la estructura reflexiva del «hombre homosexual». No obstante, no hay una manera clara de entender esta descripción de una homosexualidad femenina que no aluda al deseo sexual por las mujeres. El propósito de Riviere es hacernos creer que esta curiosa anomalía tipológica no puede ser una simple homosexualidad o heterosexualidad femenina reprimida. Lo que está oculto no es la sexualidad, sino la rabia.

Una posible interpretación es que la mujer enmascarada anhela tener masculinidad para tomar parte en el discurso público con y como los hombres, como parte de un intercambio homoerótico masculino. Y justamente porque ese tipo de intercambio supondría la castración, ella teme el mismo castigo que origina la «protección» del hombre homosexual. En realidad, quizá la feminidad como mascarada pretenda alejarse de la homosexualidad masculina, es decir, de la presuposición erótica del discurso hegemónico, la «hommo-sexualidad» de la que habla Irigaray. En cualquier

caso, Riviere nos hace creer que tales mujeres mantienen identificaciones masculinas no para apoderarse de una posición en un intercambio sexual sino, más bien, para desatar un enfrentamiento que no tiene objeto sexual o, al menos, que no tiene uno que ella pueda nombrar.

El escrito de Riviere proporciona otra forma de interpretar la pregunta «¿Qué enmascara la mascarada?». En un pasaje clave que se desmarca del limitado análisis que la tipología de Jones establece, afirma que «mascarada» es más que la característica de un «tipo intermedio» y que es vital para «ser mujer»:

> El lector puede preguntar ahora cómo defino ser mujer o dónde está la frontera entre ser mujer auténticamente y la mascarada. No obstante, creo que no hay tal diferencia; ya sean fundamentales o superficiales, son lo mismo [pág. 38].

Esre rechazo a reclamar una feminidad que sea anterior a la mímica y a la máscara es recuperado por Stephen Heath en «Joan Riviere and the Masquerade» como ejemplo de que «ser mujer verdaderamente es esa mímica, *es* la mascarada». Basándose en la explicación de la libido presentada como masculina, Heath llega a la conclusión de que la feminidad es la negación de esa libido, el «fingimiento de una masculinidad fundamental».[24]

La feminidad se transforma en una máscara que somete y determina una identificación masculina, pues dicha identificación, dentro de la snpuesta matriz heterosexual del deseo, provocaría el deseo por un objeto femenino: el Falo; por tanto, aceptar la feminidad como máscara puede descubrir la negación de una homosexualidad femenina y, al mismo tiempo, la incorporación hiperbólica de ese Otro feme-

nino que se niega: curiosa forma de conservar y defender ese amor dentro de la esfera del narcisismo negativo y melancólico que nace de inculcar psíquicamente la heterosexualidad obligatoria.

Una posible interpretación sería que Riviere teme su propio falicismo,[25] o sea, la identidad fálica que corre el riesgo de revelar a lo largo de su conferencia, su escritura; de hecho, la escritura de este falicismo que el ensayo mismo esconde y también lleva a cabo. No obstante, quizá sea no tanto su propia identidad masculina como el deseo heterosexual masculino —que es su signo— lo que ella trata de negar y de llevar a cabo al transformarse en el objeto que ella se prohíbe amar. Este problema es producto de una matriz que abarca todo deseo que los individuos de cualquier sexo o género sienten por las mujeres sosteniendo que tiene su raíz en una posición heterosexual masculina. La libido-como-masculina es el origen de donde presuntamente procede toda posible sexualidad.[26]

Aquí la tipología de género y sexualidad origina un análisis discursivo de la producción cultural del género. Si la persona que Riviere analiza es una homosexual sin homosexualidad, esto puede ser debido a que esa posibilidad ya le ha sido negada; la existencia cultural de esta prohibición se encuentra en el espacio de la conferencia, caracterizándola y distinguiéndola como oradora de su público fundamentalmente masculino. Si bien Riviere teme que su deseo de castrar esté implícito, niega que se compita por un objeto de deseo común, sin el cual la identificación masculina que ella sí acepta carecería de confirmación y signo esencial. De hecho, su análisis admite la superioridad de la agresión sobre la sexualidad, el deseo de castrar y ocupar el lugar del sujeto masculino, un deseo que admite que tiene su origen en

un enfrentamiento, pero que, para ella, se termina en el acto de desplazamiento. Pero puede formularse una pregunta útil: ¿a qué fantasía sexual sirve esta agresión, y qué sexualidad permite? Aunque el derecho de ocupar la posición de un usuario del lenguaje es la finalidad aparente de la agresión de la analizada, podemos planteamos si no hay un rechazo de lo femenino que dispone esta posición dentro del habla y que, invariablemente, emerge como el Otro-Fálico que corroborará fantasmáticamente la autoridad del sujeto hablante.

Podemos entonces volver a reflexionar sobre las nociones de masculinidad y feminidad construidas aquí como fundadas en investiduras homosexuales no resueltas. La negación/dominación melancólica de la homosexualidad acaba en la incorporación del objeto de deseo del mismo sexo y vuelve a emerger en la construcción de «naturalezas» sexuales distintas que exigen y establecen sus opuestos por medio de la exclusión. Considerar la superioridad de la bisexualidad o la caracterización principal de la libido como masculina sigue sin explicar la elaboración de estas diferentes «superioridades». Algunos ensayos psicoanalíticos afirmarían que la feminidad se funda en la exclusión de lo masculino, donde lo masculino es una «parte» de una composición psíquica bisexual. Se reconoce la coexistencia de lo binario, y entonces la represión y la exclusión actúan para elaborar «identidades» de género diferenciadas a partir de lo binario, con el resultado de que la identidad siempre es ya propia de una disposición bisexual que, por medio de la represión, se fragmenta en sus partes componentes. En cierto modo, la restricción binaria sobre la cultura se manifiesta como la bisexualidad precultural que divide la familiaridad heterosexual a través de su llegada a la «cultura». No obstante, des-

de el comienzo, la restricción binaria sobre la sexualidad indica de manera evidente que la cultura en ningún modo es posterior a la bisexualidad que quiere reprimir: es la matriz de inteligibilidad mediante la cual la bisexualidad primaria misma puede llegar a ser concebida. La «bisexualidad», que se establece como una base psíquica y, al parecer, fue reprimida posteriormente, es una producción discursiva que dice ser anterior a todo discurso, llevada a cabo a través de las costumbres generativas y obligatorias excluyentes de la heterosexualidad normativa.

El discurso lacaniano se concentra en la noción de «una escisión», un cisma primario o básico que divide internamente al sujeto y que determina la dualidad de los sexos. Pero, ¿por qué este enfoque exclusivo de la caída en la dualidad? En términos lacanianos, parece que la división siempre es el *efecto* de la ley, y no un requisito preexistente sobre el cual opere la ley. Jacqueline Rose afirma que «para ambos sexos, la sexualidad obligatoriamente tocará la duplicidad que socava su escisión fundamental»,[27] lo cual indica que la división sexual, realizada mediante la represión, está debilitada necesariamente por la estratagema misma de la identidad. Pero, ¿no es una duplicidad prediscursiva la que viene a socavar la presentación unívoca de cada posición dentro del campo de la diferencia sexual? Rose sostiene de manera convincente que «para Lacan, como hemos comprobado, no existe una realidad prediscursiva ("¿Cómo regresar a una realidad prediscursiva si no es mediante un discurso especial?", SXX, pág. 33), no existe un lugar previo a la ley que esté disponible y que pueda ser recuperado». Como una crítica indirecta a los intentos de Irigaray por crear un lugar para la escritura femenina fuera de la economía fálica, Rose añade: «Y lo femenino no existe fuera del lenguaje».[28] Si la

prohibición produce la «escisión fundamental» de la sexualidad y si se demuestra que esta «escisión» es doble a causa de la artificialidad de su división, entonces tiene que haber una división que *luche contra* la fragmentación, una duplicidad psíquica o bisexualidad inmanente que socave todo intento de ruptura. Creer que esta duplicidad psíquica es el *efecto* de la Ley es el propósito manifiesto de Lacan, pero también es el punto de resistencia dentro de su teoría.

Indudablemente Rose está en lo cierto cuando dice que toda identificación, justamente porque tiene un fantasma como su ideal, está condenada al fracaso. Cualquier teoría psicoanalítica que recomiende un proceso de desarrollo que requiera lograr una identificación concreta entre padre e hijo o madre e hija une erróneameute lo Simbólico con lo real y olvida el punto crítico de inconmensurabilidad que explica que la «identificación» y el drama de «ser» y «tener» el Falo son siempre fantasmáticos.[29] No obstante, ¿qué determina el campo de lo fantasmático, las normas que rigen la inconmensurabilidad de lo Simbólico con lo real? Es evidente que no es suficiente afirmar que este drama es válido para habitantes de hogares occidentales del capitalismo tardío y que quizás en alguna época aún no determinada algún otro régimen Simbólico regirá el lenguaje de la ontología sexual. Al instaurar lo Simbólico como invariablemente fantasmático, el «invariablemente» se transforma en un «inevitablemente» que crea una descripción de la sexualidad en términos que originan el estatismo cultural.

La interpretación de Lacan, que ve en lo prediscursivo una imposibilidad, promete una crítica que entiende la Ley como prohibitiva y generativa al mismo tiempo. El hecho de que no surja aquí el lenguaje de la fisiología o de la disposición es bueno, pero las restricciones binarias de todas for-

mas encuadran y expresan la sexualidad y fijan con antelación las formas de su resistencia a lo «real». Al fijar el campo mismo de lo que está sujeto a la represión, la exclusión opera antes que la represión, es decir, en el establecimiento de la Ley y sus objetos de subordinación. Aunque se puede afirmar que para Lacan la represión crea lo reprimido mediante la ley paterna y prohibitiva, ese argumento no explica la nostalgia generalizada por la plenitud perdida de la *jouissance* en su obra. En realidad, la pérdida no podría concebirse como tal a no ser que la irrecuperabilidad misma de ese placer no aludiera a un pasado que está excluido del presente por medio de la ley prohibitiva. El hecho de que no podamos acceder a ese pasado desde la postura del sujeto creado no quiere decir que ese pasado no emerja dentro del habla de dicho sujeto como *fêlure*, discontinuidad, deslizamiento metonímico. Así como la realidad nouménica más verdadera existía para Kant, el pasado prejurídico de la *jouissance* no puede concebirse desde dentro del lenguaje hablado; uo obstante, esto no significa que este pasado no tenga realidad. El mismo carácter inaccesible del pasado, revelado por el deslizamiento metonímico en el habla contemporánea, corrobora esa plenitud original como la realidad fundamental.

Surge otra pregunta: ¿qué grado de verosimilitud puede tener un análisis de lo Simbólico que exija una concordancia con la Ley que no se pueda cumplir y que no permita la flexibilidad de la Ley misma, para su reformulación cultural en formas más plásticas? El mandato de hacerse sexuado en las maneras determinadas por lo Simbólico siempre conduce al fracaso y, en algunos casos, a la revelación de la naturaleza fantasmática de la identidad sexual en sí. La aspiración de lo Simbólico de ser la inteligibilidad cultural en su forma hege-

mónica y actual refuerza, en efecto, el poder de esos fantasmas, así como los distintos dramas de identificaciones fallidas. La otra alternativa no es sostener que la identificación deba transformarse en una realización viable, pero sí parece haber una romantización o, de hecho, una idealización religiosa del «fracaso», la humildad y la limitación ante la Ley, que convierte la narración lacaniana en ideológicamente dudosa. La dialéctica entre un imperativo jurídico que no puede realizarse y un fracaso inevitable «ante la ley» remite a la relación atormentada entre el Dios del Antiguo Testamento y los sirvientes humillados que prometen obediencia sin recompensa. El hecho de que la sexualidad personifique ahora este impulso religioso en la forma de la exigencia de amor (entendida como una demanda «absoluta»), que se diferencia tanto de la necesidad como del deseo (una suerte de trascendencia extática que oculta completamente la sexualidad), otorga mayor credibilidad a lo Simbólico en tanto que es aplicable a los sujetos humanos como la deidad inaccesible pero omnideterminante.

Esta estructura de tragedia religiosa en la teoría lacaniana socava, en efecto, cualquier estrategia de política cultural de crear un imaginario diferente para el juego de los deseos. Si lo Simbólico asegura el fracaso de las tareas que impone, quizá sus objetivos, al igual que los del Dios del Antiguo Testamento, sean completamente no ideológicos: no la consecución de algún objetivo, sino la obediencia y el padecimiento para exigir el sentido de limitación del «sujeto ante la ley». Obviamente, hay una faceta cómica en este drama que se manifiesta al descubrir la imposibilidad perpetua de la realización de la identidad. Pero incluso esta comedia es la expresión inversa de una esclavización ante el Dios del que se afirma que no se puede vencer.

La teoría lacaniana debe entenderse como una suerte de «moralidad de esclavos». ¿Cómo se replantearía la teoría lacaniana después de la apropiación de la idea formulada por Nietzsche en *La genealogía de la moral* de que Dios, lo Simbólico inaccesible, *se vuelve inaccesible* por un poder (la voluntad de poder) que constantemente establece su propia falta de poder?[30] En esta representación de la ley paterna como la autoridad inevitable e incognoscible ante la cual el sujeto sexuado está condenado al fracaso debe entenderse la fuerza teológica que la mueve, así como la crítica de la teología que señala más allá de ella. La elaboración de la ley que asegura el fracaso es representativa de una moralidad de esclavos que ignora los mismos poderes generativos con los que elabora la «Ley» como una imposibilidad permanente. ¿Cuál es el poder que produce esta ficción que refleja la sujeción inevitable? ¿Cuáles son los intereses culturales de preservar el poder dentro de ese círculo autonegador, y cómo puede recobrarse ese poder de los arreos de una ley prohibitiva que es ese poder en su disimulo y autosujeción?

Freud y la melancolía del género

A pesar de que Irigaray declara que hay una «referencia cruzada»[31] entre la estructura de la feminidad y la melancolía, y de que Kristeva equipara la maternidad con la melancolía en «Motherhood According to Bellini» y en *Soleil noir: Dépression et mélancolie*,[32] ha habido escasos intentos por entender la negación/preservación melancólica de la homosexualidad en la producción del género dentro del marco heterosexual. Freud separa el mecanismo de la

melancolía como una parte fundamental para la «formación del yo» y el «carácter», pero únicamente hace referencia a la gran importancia de la melancolía para el género. En *El yo y el ello* (1923) se centra en la estructura del duelo como la estructura incipiente de la formación del yo, conclusión cuya huella puede hallarse en el ensayo de 1917 «Duelo y melancolía».[33] En el trance de perder a un ser amado, afirma Freud, supuestamente el yo alberga a ese otro en la estructura misma del yo, aceptando atributos del otro y «conservándolo» a través de acciones mágicas de imitación. La pérdida del otro a quien uno desea y ama se vence mediante un acto específico de identificación que intenta incorporarlo a la estructura misma del yo: «Así, al evadirse dentro del yo, el amor evita la aniquilación» [pág. 178]. Esta identificación no es meramente transitoria o esporádica, sino que se transforma en una nueva estructura de identidad; de hecho, el otro se convierte en parte del yo por medio de la interiorización constante de los atributos del otro.[34] En los casos en que se deja una relación ambivalente a causa de una pérdida, esa ambivalencia se incorpora como una disposición autocrítica o autodegradante en la que el papel del otro es ocupado y desempeñado por el yo en sí: «La identificación narcisista con el objeto reemplaza la investidura erótica, que tiene como resultado que, pese al conflicto con la persona amada, no hay que renunciar a la relación amorosa» [pág. 170]. Posteriormente, Freud explica que el proceso de interiorizar y conservar amores perdidos es vital para la elaboración del yo y su «elección de objeto».

En *El yo y el ello*, Freud alude a este proceso de interiorización descrito en «Duelo y melancolía» y afirma:

> Explicamos el doloroso sufrimiento de la melancolía estableciendo la hipótesis de una reconstrucción en el *yo* del objeto perdido; esto es, la sustitución de una carga de objeto por una identificación. Pero no llegamos a darnos cuenta de toda la importancia de este proceso ni de lo frecuente y típico que era. Ulteriormente hemos comprendido que tal sustitución participa considerablemente en la estructura del *yo* y contribuye, sobre todo, a la formación de aquello que denominamos su *carácter* [págs. 21-22].

No obstante, a lo largo de este capítulo sobre «El yo y el super-yo (ideal del yo)», no solamente se define el «carácter», sino también la obtención de la identidad de género. Al afirmar que «tal vez esta identificación sea el único requisito bajo el cual el ello puede renunciar a sus objetos», Freud indica que la estrategia interiorizadora de la melancolía no se *contrapone* al trabajo de duelo, sino que es la única forma en que el yo consigue superar la pérdida de sus lazos emotivos esenciales con los demás. Freud continúa diciendo que «el carácter del yo es un residuo de las cargas de objeto abandonadas y contiene la historia de tales elecciones de objeto» [pág. 22]. Este proceso de incorporación de amores perdidos es importante para la formación del género cuando nos percatamos de que el tabú del incesto, entre otras funciones, da inicio a la pérdida de un objeto amado para el yo y que éste se restablece de esa pérdida mediante la incorporación del objeto del deseo que es tabú. En el caso de una relación heterosexual prohibida, lo que se niega es el objeto, no la modalidad del deseo; de forma que el deseo se aleja de ese objeto y se acerca a otros objetos del sexo opuesto. Pero en el caso de una relación homosexual prohibida, es evidente que tanto el deseo como el objeto exigen una renuncia, y así

son sujetos de las estrategias interiorizadoras de la melancolía. Así pues, «del padre se apodera el niño por identificación» [pág. 24].

Con respecto a la primera formación de la identificación hijo-padre, Freud supone que se lleva a cabo sin la previa investidura del objeto [pág. 33], lo que implica que la identificación no es la consecuencia de un amor perdido o prohibido del hijo por el padre. No obstante, posteriormente Freud reclama la bisexualidad primaria como un factor de complicación en el proceso de la formación de género y carácter. Con la reclamación de un conjunto bisexual de disposiciones de la libido, no hay motivo para negar un amor sexual original del hijo por el padre, pero Freud lo hace de manera implícita. Sin embargo, el niño conserva una investidura primaria por la madre, y Freud afirma que allí aparece la bisexualidad en el comportamiento masculino y femenino con el que el hijo intenta seducir a la madre.

Si bien Freud incorpora el complejo de Edipo para aclarar por qué el niño debe rechazar a la madre y actuar de manera ambivalente con el padre, posteriormente afirma que «pudiera suceder también que la ambivalencia, comprobada en la relación del sujeto infantil con los padres, dependiera exclusivamente de la bisexualidad, no siendo desarrollada de la identificación, como antes expusimos, por la rivalidad» [pág. 26]. Pero, en ese caso, ¿qué determinaría la ambivalencia? Freud afirma de forma rotunda que el niño debe escoger no sólo entre las dos opciones de objeto, sino entre las dos opciones sexuales, masculina y femenina. El niño normalmente escoge la heterosexual, lo cual sería la consecuencia no de que tenga miedo de ser castrado por el padre, sino del miedo a la castración, o sea, el miedo a la «feminización» que en las culturas heterosexuales se rela-

ciona con la homosexualidad masculina. En realidad, lo que debe sancionarse y ensalzarse no es en primer lugar la lujuria heterosexual por la madre, sino la investidura homosexual que debe supeditarse a una heterosexualidad culturalmente castigada. Sin duda, si la bisexualidad primaria, más que el drama edípico de rivalidad, es lo que genera el rechazo de la feminidad por parte del niño y su ambivalencia respecto del padre, en ese caso la superioridad de la investidura materna se vuelve cada vez más dudosa y, por tanto, también la heterosexualidad primaria de la investidura de objeto del niño.

Con independencia de cuál sea el motivo del rechazo del niño por la madre (¿imaginamos al padre castigador como a un competidor o como un objeto de deseo que se prohíbe a sí mismo como tal?), el rechazo se convierte en el momento fundador de lo que Freud denomina la «consolidación» del género. Al perder a la madre como objeto de deseo, el niño asimila la pérdida identificándose con ella, o bien desplazando su vínculo heterosexual, en cuyo caso refuerza su vínculo con el padre y así «consolida» su masculinidad. Como lo indica la metáfora de la consolidación, pueden hallarse porciones de masculinidad en el paisaje psíquico, las propensiones, las inclinaciones sexuales y los objetivos, pero no son nítidos y están desordenados, no restringidos por la exclusividad de la elección de un objeto heterosexual. De hecho, si el niño renuncia tanto al objetivo como al objeto y, por consiguiente, a la investidura heterosexual por completo, incorpora a la madre y crea un superyó femenino que destruye y desordena la masculinidad, y refuerza en su lugar disposiciones libidinales femeninas.

Para la niña el complejo de Edipo también puede ser «positivo» (identificación con el mismo sexo) o «negativo»

(identificación con el sexo opuesto); la pérdida del padre, que se ha iniciado con el tabú del incesto, puede dar lugar a una identificación con el objeto perdido (consolidación de la masculinidad) o un alejamiento del objetivo respecto del objeto; en este caso, la heterosexualidad gana a la homosexualidad y se halla un objeto sustituto. En las últimas líneas de su breve párrafo sobre el complejo de Edipo negativo en la niña, Freud comenta que el factor que determina qué identificación se efectúa es la fuerza o la debilidad de la masculinidad y la feminidad en su disposición. Resulta revelador que Freud reconozca su confusión acerca de qué es exactamente una disposición masculina o femenina cuando en mitad de la oración se interrumpe y añade la siguiente duda: «(cualquiera que sea la naturaleza de éstas)» [pág. 25].

¿Cuáles son estas disposiciones primarias de las que el mismo Freud parece dudar? ¿Se trata de atributos de una organización inconsciente de la libido? ¿Y cómo operan exactamente las distintas identificaciones determinadas como consecuencia del conflicto edípico para fortalecer o destruir cada una de estas disposiciones? ¿Qué vertiente de la «feminidad» pertenece a la disposición, y cuál es la consecuencia de la identificación? De hecho, ¿qué nos impide comprender las «disposiciones» de la bisexualidad como los *efectos* o *producciones* de un conjunto de interiorizaciones? Además, ¿cómo reconocemos de entrada una disposición «femenina» o «masculina»? ¿Por qué aspectos se la reconoce, y hasta qué punto aceptamos una disposición «femenina» o «masculina» como la condición previa para una elección heterosexual del objeto? Dicho de otro modo, ¿en qué medida entendemos el deseo por el padre como la demostración de una disposición femenina sólo porque, a pesar de

la pretensión de la bisexualidad primaria, comenzamos con una matriz heterosexual del deseo?

La noción de la bisexualidad como *disposiciones* —femenina y masculina— que poseen objetivos heterosexuales como correlatos intencionales pone de manifiesto que para Freud *la bisexualidad es la coincidencia de dos deseos heterosexuales dentro de una sola psique.* En realidad, la disposición masculina nunca se orienta hacia el padre como objeto de amor sexual, ni tampoco la disposición femenina se orienta hacia la madre (la niña puede tener esa disposición, pero esto ocurre antes de que haya renunciado a ese lado «masculino» de su disposición natural). Al rechazar a la madre como el objeto de amor sexual, la niña obligatoriamente rechaza su masculinidad y paradójicamente «establece» su feminidad como consecuencia de ello. Así pues, en la tesis de Freud sobre la bisexualidad primaria no hay homosexualidad y sólo los opuestos se atraen.

Pero ¿cómo confirma Freud la existencia de estas disposiciones? Si no hay forma de diferenciar entre la feminidad adquirida mediante interiorizaciones y la que está estrictamente relacionada con la disposición, entonces ¿qué impide concluir que todas las afinidades concretas de género son consecuencia de interiorizaciones? ¿Sobre qué base se adscriben identidades y sexualidades de disposición a los individuos, y qué significado podemos otorgar de entrada a «feminidad» y «masculinidad»? Partiendo de la problemática de la interiorización, observemos el lugar que ocupan las identificaciones interiorizadas en la constitución del género y, como algo secundario, la relación que existe entre una afinidad de género interiorizada y la melancolía de autocastigo de las identificaciones interiorizadas.

En «Duelo y melancolía» Freud afirma que el comportamiento autocrítico del melancólico es el resultado de la interiorización de un objeto de amor perdido. Precisamente porque se ha perdido ese objeto, aunque la relación todavía sea ambivalente y no esté solucionada, el objeto se «lleva dentro» del yo, donde la confrontación mágicamente se reanuda como un diálogo interno entre dos partes de la psique. En «Duelo y melancolía» el objeto perdido surge dentro del yo como una voz o instancia crítica, y la furia que se siente al principio por el objeto varía, de forma que el objeto interiorizado ahora censura al yo:

> Si uno escucha con paciencia las numerosas y distintas autocríticas del melancólico, al final se tiene la impresión de que a menudo las más violentas difícilmente se pueden atribuir al paciente en sí, pero que con pequeños cambios sí se pueden aplicar a otra persona, alguien a quien el paciente ama, ha amado o debería amar [...]. Los autorreproches son reproches contra un objeto amado que se han instalado en el yo del propio paciente [pág. 169].

El melancólico niega la pérdida del objeto, y la interiorización se transforma en una táctica para restablecer mágicamente el objeto perdido, no sólo porque la pérdida es dolorosa, sino porque la ambivalencia ante el objeto exige que éste se conserve hasta que se solucionen las diferencias. En este ensayo, el joven Freud comprende que el duelo radica en apartar del objeto la investidura libidinal para conseguir trasladarla a un objeto nuevo. No obstante, en *El yo y el ello* Freud vuelve a examinar esta distinción entre duelo y melancolía, y sostiene que el proceso de identificación relacionado con la melancolía puede ser «la condición precisa

para que el *ello* abandone sus objetos» [pág. 22]. En definitiva, la identificación con amores perdidos, característica de la melancolía, se convierte en la condición previa para el trabajo de duelo. Ambos procedimientos, originalmente entendidos como opuestos, ahora se conciben como aspectos totalmente relacionados del proceso de duelo.[35] En un punto de vista posterior, Freud precisa que la interiorización de la pérdida es compensatoria: «Cuando el *yo* toma los rasgos del objeto, se ofrece, por decirlo así, como tal al *ello* e intenta compensarle la pérdida experimentada, diciéndole: "Puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido"» [pág. 23]. Estrictamente hablando, renunciar al objeto no es una negación de la investidura, sino su interiorización y, por lo tanto, su conservación.

¿Cuál es exactamente la tipología de la psique en la que el yo y sus amores perdidos conviven constantemente? De forma clara, Freud entiende el yo en compañía permanente del ideal del yo que actúa como una instancia moral de distintos tipos. Las pérdidas interiorizadas del yo se recuperan como parte de esta instancia de examen moral, la interiorización de la ira y la culpa que se sentían al principio por el objeto en su modalidad externa. En el acto de interiorización, la ira y la culpa, incrementadas ineludiblemente por la pérdida misma, se vuelven hacia dentro y se mantienen; el yo invierte su lugar con el objeto interiorizado, confiriendo así esta exterioridad interiorizada con la instancia moral y el poder. De esta forma, el yo pierde su ira y eficacia ante el ideal del yo, que se vuelve contra el mismo yo que lo mantiene; es decir, el yo elabora una forma de volverse contra sí mismo. En realidad, Freud nos advierte de las probabilidades hipermorales de este ideal del yo que, llevadas al extremo, pueden desembocar en el suicidio.[36]

Además, la construcción del ideal del yo interior conlleva la interiorización de las identidades de género. Para Freud, el ideal del yo es una solución para el complejo de Edipo, y por ello es útil para afianzar la masculinidad y la feminidad:

> Pero el *super-yo* no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el *yo* no se limita a la advertencia: «Así —como el padre— debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así —como el padre— no debes ser: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado» [págs. 26-27].

De esta forma, el ideal del yo sirve como una instancia interior de castigo y tabú que, para Freud, refuerza la identidad de género mediante la recanalización y la exaltación apropiadas del deseo. El significado de la interiorización del padre o la madre como objeto de amor se invierte necesariamente. El padre y la madre no sólo están prohibidos como objeto de amor, sino que se interiorizan como un objeto de amor que *prohíbe* o niega. Así pues, la función prohibitiva del ideal del yo impide o, de hecho, reprime la expresión de deseo por el padre o la madre, pero también crea un «espacio» interior en el que puede *conservarse* ese amor. Puesto que la solución al dilema edípico puede ser «positiva» o «negativa», la prohibición del progenitor del sexo opuesto puede conducir a una identificación con el sexo del progenitor perdido, o bien a una negación de esa identificación y, por tanto, a una desviación del deseo heterosexual.

Como conjunto de castigos y tabúes, el ideal del yo regula y establece la identificación masculina y femenina. Como

las identificaciones reemplazan las relaciones de objeto y son consecuencia de una pérdida, la identificación de género es una suerte de melancolía en la que el sexo del objeto prohibido se interioriza como una prohibición. Esta prohibición castiga y reglamenta la identidad de género diferenciada y la ley del deseo heterosexual. La solución del complejo de Edipo atañe a la identificación de género no sólo mediante el tabú del incesto sino, previamente, mediante el tabú contra la homosexualidad. Como consecuencia, uno se identifica con el objeto de amor del mismo sexo, asimilando así el objetivo y el objeto de la investidura homosexual. Las identificaciones consiguientes de la melancolía son formas de conservar relaciones de objeto no solventadas y, en el caso de la identificación de género con el mismo sexo, las relaciones de objeto no solventadas son siempre homosexuales. En realidad, cuanto más rígida y firme sea la afinidad de género menos solventada estará la pérdida original, de forma que hay inevitablemente límites rígidos de género que esconden la pérdida de un amor original que, al no ser aceptado, no se resuelve.

Pero es evidente que no toda identificación de género se apoya en el empleo exitoso del tabú contra la homosexualidad. Si las disposiciones femenina y masculina son producto de la interiorización eficaz de ese tabú, y si la respuesta melancólica a la pérdida del objeto del mismo sexo es agregar y, de hecho, *convertirse en* ese objeto mediante la elaboración del ideal del yo, entonces la identidad de género parece ser en primer lugar la interiorización de una prohibición que resulta ser parte de la formación de la identidad. Además, esta identidad se elabora y se mantiene aplicando de manera permanente este tabú, no sólo en la estilización del cuerpo de acuerdo con categorías sexuales separadas, sino en la pro-

ducción y la «disposición» del deseo sexual. El lenguaje de la disposición oscila de una formación verbal *(estar dispuesto)* a una formación nominal, después de lo cual se asienta *(tener disposiciones)*; de esta manera, el lenguaje de las «disposiciones» se presenta como un fundacionismo falso, resultado de que se constituya o se «asiente» la afectividad mediante los efectos de la prohibición. Como consecuencia, las disposiciones no son los hechos sexuales primarios de la psique, sino efectos provocados por una ley impuesta por la cultura y por las acciones cómplices y revaluadoras del ideal del yo.

En la melancolía, el objeto amado se pierde de distintas maneras: separación, muerte o la ruptura de un vínculo afectivo. No obstante, en la situación edípica la pérdida es efectuada por una *prohibición* acompañada de una serie de sanciones. La melancolía de la identificación de género que «responde» el dilema edípico debe concebirse, entonces, como la interiorización de una orden moral que consigue su estructura y energía de un tabú impuesto desde el exterior. Aunque Freud no arguye explícitamente a su favor, parecería que el tabú contra la homosexualidad debe *ser anterior* al tabú sobre el incesto heterosexual; de hecho, el tabú contra la homosexualidad genera las «disposiciones» heterosexuales mediante las cuales posibilita el conflicto edípico. El niño y la niña que se internan en el drama edípico con objetivos incestuosos heterosexuales ya han sido sometidos a prohibiciones que los «colocan» en direcciones sexuales claras. Así pues, las disposiciones que, según Freud, son hechos primarios o esenciales de la vida sexual son el resultado de una ley que, una vez asimilada, genera y regula la identidad del género diferenciada y la heterosexualidad.

Estas disposiciones, lejos de ser fundacionales, son la consecuencia de un procedimiento cuyo propósito es disi-

mular su propia genealogía. En otras palabras, las «disposiciones» son huellas de una historia de prohibiciones sexuales impuestas que no se ha explicado y que dichas prohibiciones intentan hacer inenarrable. El relato de la obtención de género que se inicia con la demanda de disposiciones de hecho elimina el comienzo narrativo que dejaría al descubierto que la narración es una estrategia autoamplificadora de la prohibición en sí. En la narración psicoanalítica, las disposiciones están destinadas, establecidas y afianzadas por una prohibición que más tarde, y en nombre de la cultura, suaviza el trastorno originado por una investidura homosexual no limitada. Vista desde la perspectiva según la cual la ley prohibitiva es el instante fundador de la narracióu, la ley crea la sexualidad en forma de «disposiciones» y también en un momento posterior parece convertir disimuladamente estas disposiciones presuntamente «naturales» en estructuras culturalmente aceptables de parenresco exogámico. Para esconder la genealogía de la ley como productora del fenómeno mismo que después dice sólo encauzar o reprimir, la ley tiene una tercera función: al instituirse como principio de continuidad lógica en una narración de relaciones causales que parte de hechos psíquicos, esta configuración de la ley anula la probabilidad de una genealogía más radical de los orígenes culturales de la sexualidad y las relaciones de poder.

¿Qué significa exactamente invertir la narración causal de Freud y afirmar que las disposiciones primarias son efectos de la ley? En el primer tomo de *Historia de la sexualidad* Foucault critica la suposición de la represión puesto que implica un deseo original (no el «deseo» en términos de Lacan, sino la *jouissance*) que conserva la integridad ontológica y la prioridad temporal respecto de la ley represora.[37] Esta ley,

según Foucault, posteriormente aplaca o modifica ese deseo en una forma o expresión secundaria e inevitablemente insatisfactoria (desplazamiento). Foucault afirma que el deseo que se entiende como original y a la vez reprimido es el efecto de la propia ley sometedora. Por tanto, la ley crea el concepto del deseo reprimido para racionalizar sus propias tácticas autoamplificadoras y, en vez de tener una función represora, la ley jurídica debería replantearse, aquí y en todas partes, como una práctica discursiva que es productiva o generativa porque crea la ficción lingüística del deseo reprimido para defender su propia posición como instrumento teleológico. El deseo en cuestión acepta el significado de «reprimido» en la medida en que la ley conforma su marco contextualizador; en realidad, la ley localiza e incita el «deseo reprimido» como tal, hace circular la expresión y, efectivamente, determina el espacio discursivo para la experiencia de autocensura y lingüísticamente generada denominada «deseo reprimido».

El tabú contra el incesto, y de manera implícita contra la homosexualidad, es un precepto represivo que implica un deseo original situado en la noción de «disposiciones», el cual padece la represión de una inclinación libidinal originalmente homosexual y genera el fenómeno desplazado del deseo heterosexual. La estructura de esta metanarración concreta del desarrollo infantil entiende las disposiciones sexuales como los impulsos prediscursivos, temporalmente primarios y ontológicamente separados que tienen un objetivo y, por consiguiente, un significado previo a su aparición en el lenguaje y la cultura. Su misma entrada en el campo cultural aleja ese deseo de su significado original, y como consecuencia el deseo dentro de la cultura es obligatoriamente un conjunto de desplazamientos. Así, la ley

represora engendra la heterosexualidad, y actúa no sólo como un código negativo o excluyente, sino como un castigo y, de forma más apropiada, como una ley del discurso, que diferencia lo decible de lo indecible (estableciendo y elaborando el campo de lo indecible), lo legítimo de lo ilegítimo.

La complejidad del género y los límites de la identificación

Los análisis de Lacan, Riviere y *El yo y el ello* de Freud explicados anteriormente proporcionan diferentes versiones sobre cuál es el funcionamiento de las identificaciones de género o, más bien, de si se puede afirmar que «funcionan». ¿Pueden la multiplicación y la unión de distintas identificaciones culturalmente disonantes explicar la complejidad y la disonancia del género? ¿O quizá toda identificación se elabora por medio de la exclusión de una sexualidad que cuestiona esas identificaciones? En el primer caso, hay identificaciones múltiples que pueden generar una configuración no jerárquica de identificaciones que varían y se superponen, lo cual pone en duda la superioridad de cualquier atribución unívoca de género. En el marco lacaniano se considera que la identificación está asentada dentro de la disyunción binaria de «tener» o «ser» el Falo, con la consecuencia de que el término excluido de la relación binaria constantemente acosa y altera la ubicación coherente de cualquiera de ellos. El término marginado es una sexualidad excluida que refuta las aspiraciones del sujeto de basarse en sí mismo, así como sus afirmaciones de conocer la fuente y el objeto de su deseo.

La mayor parte de las críticas feministas que tratan la problemática psicoanalítica de identificación se han ceñido al problema de una identificación materna y han intentado explicar una postura epistemológica feminista a partir de esa identificación materna o de un discurso materno que se ha desarrollado desde el punto de vista de esa identificación y sus dificultades. Aunque gran parte de ese trabajo es muy significativo y ha ejercido una gran influencia sobre otros, ha desarrollado una postura hegemónica dentro del canon emergente de la teoría feminista. Además, tiene tendencia a afianzar justamente el marco heterosexista binario que fija los géneros como masculino y femenino, e impide una descripción apropiada de los tipos de afinidades subversivas y paródicas que caracterizan a las culturas gay y lésbica. No obstante, en un intento muy parcial por llegar a una conclusión sobre ese discurso materno, la descripción que hace Julia Kristeva de lo semiótico como una subversión materna de lo Simbólico se tratará en el siguiente capítulo.

¿Qué estrategias críticas y fuentes de subversión son consecuencia de los análisis psicoanalíticos tratados hasta ahora? Acudir al inconsciente como fuente de subversión tiene sentido, según parece, sólo si se concibe la ley paterna como un determinismo rígido y universal que convierte la «identidad» en un asunto fijo y fantasmático. Pero incluso si reconocemos el contenido fantasmático de la identidad, no hay motivo para creer que la ley que establece los términos de esa fantasía sea impermeable a la variabilidad y la probabilidad históricas.

Como lo opuesto a la Ley fundadora de lo Simbólico que determina la identidad por adelantado, podemos reflexionar sobre la historia de las identificaciones constitutivas sin la presuposición de una Ley estable y fundadora. Aun-

que la «universalidad» de la ley paterna puede refutarse dentro de los círculos antropológicos, parece importante tener en cuenta que el *significado* que mantiene la ley en cualquier contexto histórico concreto es menos unívoco y menos eficaz desde una perspectiva determinista de lo que parece sostener el estudio lacaniano. Debería ser posible presentar un esquema de las formas en que un conjunto de identificaciones concuerda o no con las normas culturalmente exigidas de la integridad del género. Las identificaciones constitutivas de una narración autobiográfica siempre están parcialmente inventadas cuando se relatan. Lacan alega que nunca podemos explicar la historia de nuestros orígenes, precisamente porque el lenguaje aparta al sujeto hablante de los orígenes libidinales reprimidos de su habla; no obstante, el momento de fundación en que la ley paterna instaura al sujeto parece funcionar como una metahistoria que no sólo podemos, sino que debemos explicar, aunque el momento de fundación del sujeto, la instauración de la ley, sea tan anterior al sujeto hablante como el mismo inconsciente.

La otra perspectiva de identificación que emerge de la teoría psicoanalítica sostiene que identificaciones múltiples y coexistentes engendran conflictos, coincidencias y desacuerdos innovadores dentro de las configuraciones de género que refutan el carácter fijo de los sitios donde se sitúan lo masculino y lo femenino respecto de la ley paterna. De hecho, la probabilidad de identificaciones múltiples (que, finalmente, no se pueden circunscribir a identificaciones primarias o fundadoras que estén asentadas dentro de las posiciones masculina y femenina) indica que «la» Ley no es determinista y que tal vez no sea una sola.

El debate sobre el significado o las posibilidades subversivas de las identificaciones hasta ahora no ha aclarado dón-

de se pueden encontrar estas identificaciones. El espacio psíquico interior, donde se dice que se guardan las identificaciones, sólo tiene sentido si lo concebimos como un lugar fantaseado que cumple otra función psíquica. Según parece, de acuerdo con Nicolas Abraham y Maria Torok, el psicoanalista Roy Schafer afirma que la «incorporación» es una fantasía y no un procedimiento; el espacio interior adonde se lleva un objeto es imaginado, y esto se efectúa dentro de un lenguaje que puede recordar y reificar tales espacios.[38] Si se «incorporan» las identificaciones mantenidas mediante la melancolía, entonces surge la pregunta: ¿dónde está este espacio incorporado? Si no se encuentra literalmente dentro del cuerpo, tal vez esté *sobre* el cuerpo como el significado de su superficie, de modo que el cuerpo mismo debe entenderse *como* un espacio incorporado.

Abraham y Torok han afirmado que la introyección es un procedimiento que sirve para el trabajo de duelo (donde el objeto no sólo se pierde, sino que se reconoce como perdido).[39] Por otro lado, la incorporación es propia de la melancolía, el estado de afiliación no aceptado o suspendido en que el objeto se preserva mágicamente «en el cuerpo» de alguna forma. Ellos alegan que la introyección de la pérdida típica del duelo crea *un espacio vacío*, representado por la boca vacía que se convierte en la condición del habla y la significación. El desplazamiento exitoso de la libido respecto del objeto perdido se consigue mediante la formación de *palabras* que significan y a la vez desplazan a ese objeto; este desplazamiento respecto del objeto original es una actividad principalmente metafórica en la que las palabras «figuran» la ausencia y la superan. Se entiende que la introyección es el trabajo de duelo, pero la incorporación, que implica una resolución *mágica* de la pérdida, caracteriza a la melancolía.

Mientras la introyección crea la posibilidad de la significación metafórica, la incorporación es antimetafórica justamente porque preserva la pérdida como algo totalmente innombrable; es decir, la incorporación no sólo es una incapacidad para nombrar o reconocer la pérdida, sino que también deteriora las condiciones de la significación metafórica en sí.

Al igual que en la perspectiva lacaniana, para Abraham y Torok el rechazo del cuerpo materno es la condición de significación dentro de lo Simbólico. También afirman que esta represión primaria crea la posibilidad de individuación y de habla significativa, en la que el habla es obligatoriamente metafórica, en el sentido de que el referente, el objeto del deseo, es un desplazamiento permanente. En realidad, se considera que la pérdida del cuerpo materno como objeto de amor determina el espacio vacío en el que se crean las palabras. Pero la negación de esta pérdida —la melancolía— finaliza en la incapacidad de desplazarla a palabras; en realidad, el lugar del cuerpo materno se crea en el cuerpo, «encriptado» (para utilizar el vocablo de los autores), y recibe allí una residencia perpetua como una parte muerta y mortecina del cuerpo o como una parte habitada o poseída por distintos tipos de fantasmas.

Cuando afirmamos que la identidad de género es una estructura melancólica, tiene sentido escoger la «incorporación» como la forma en que se consigue esa identificación. En realidad, según el esquema citado anteriormente, la identidad de género se especificaría mediante una negación de la pérdida que se encripta en el cuerpo y que designa, en efecto, al cuerpo vivo en oposición al muerto. Como una actividad antimetafórica, la incorporación *literaliza* la pérdida *sobre* o *dentro* del cuerpo, y así se manifiesta como la factici-

dad del cuerpo, el procedimiento mediante el cual el cuerpo llega a portar el «sexo» como su verdad literal. La ubicación o la prohibición de placeres y deseos en zonas «erotogénicas» específicas es, precisamente, el tipo de melancolía diferenciadora de géneros, que se expande por la superficie del cuerpo. La pérdida del objeto de placer se solventa incorporando ese mismo placer, gracias a lo cual éste se concreta y también se prohíbe a través de los efectos obligatorios de la ley diferenciadora de géneros.

Obviamente, el tabú del incesto es más incluyente que el de la homosexualidad; pero, en el caso del tabú del incesto heterosexual a través del cual se determina la identidad heterosexual, la pérdida se experimenta como un duelo. No obstante, en el caso de la prohibición contra el incesto homosexual a través del cual se determina la identidad heterosexual, la pérdida se sustenta mediante una estructura melancólica. La pérdida del objeto heterosexual, afirma Freud, culmina en el desplazamiento de ese objeto, pero no del objetivo heterosexual; por otra parte, la pérdida del objeto homosexual exige la pérdida del objetivo *y* del objeto. En definitiva, no sólo se pierde el objeto, sino que se niega completamente el deseo, de modo que «nunca perdí a esa persona y nunca amé a esa persona y, de hecho, nunca sentí para nada ese tipo de amor». La conservación melancólica de ese amor se preserva con mucha mayor seguridad mediante la trayectoria totalizadora de la negación.

El razonamiento de Irigaray, respecto de que en la obra de Freud las estructuras de la melancolía y de una feminidad desarrollada son muy parecidas, alude a la negación del objeto y del objetivo, lo que conforma la «doble oleada» de represión característica de una feminidad completamente desarrollada. Para Irigaray, la aceptación de la castración es lo

que inicia a la niña en «una "pérdida" que evita de forma radical cualquier representación».[40] Por tanto, la melancolía es una regla psicoanalítica para las mujeres, regla que se basa eu su supuesto anhelo de tener un pene, lo cual, convenientemente, ya no puede sentirse ni conocerse.

La argumentación de Irigaray, plagada de citas burlonas, es acertada cuando desacredita las afirmaciones desarrollistas respecto de la sexualidad y la feminidad que aparecen claramente en el texto de Freud. Además, señala que hay interpretaciones posibles de esa teoría que sobrepasan, modifican y relegan los objetivos sostenidos por Freud. Consideremos que la negación de la investidura homosexual (el deseo y el objetivo juntos), negación impuesta por el tabú social y al mismo tiempo apropiada por etapas del desarrollo, da origen a una estructura melancólica que efectivamente recluye ese objetivo y ese objeto dentro del espacio corporal, o «cripta», establecido mediante una negación constante. Si la negación heterosexual de la homosexualidad origina la melancolía y si ésta interviene mediante la incorporación, entonces el amor homosexual no reconocido se salvaguarda desarrollando una identidad de género definida como opuesta. En definitiva, la homosexualidad masculina no reconocida termina en una masculinidad intensificada o afianzada, la cual mantiene lo femenino como lo impensable e innombrable. No obstante, la aceptación del deseo heterosexual conduce a un desplazamiento del objeto original a otro secundario, exactamente la clase de separación y revinculación de la libido que Freud define como el carácter normal del duelo.

Es evidente que un homosexual para quien sea inimaginable el deseo heterosexual bien puede conservar esa heterosexualidad mediante una estructura de incorporación me-

lancólica, una identificación y personificación del amor que ni se acepta ni produce tristeza. Pero aquí queda claro que la negación heterosexual a aceptar el vínculo homosexual primario es asignada culturalmente por una prohibición de la homosexualidad que no es comparable en ningún caso al del homosexual melancólico. Dicho de otra forma, la melancolía heterosexual se instaura y preserva culturalmente como el coste de las identidades de género estables asociadas mediante deseos contrapuestos.

Pero, ¿qué lenguaje sobre lo superficial o lo profundo manifiesta apropiadamente este efecto de incorporación de la melancolía? Se puede ofrecer una respuesta preliminar dentro del discurso psicoanalítico, pero en el último capítulo de este libro se proporcionará una explicación más completa que conducirá a una consideración del género como una actuación que performativamente conforma la apariencia de su propia fijeza interior. No obstante, ahora la opinión de que la incorporación es una fantasía implica que la incorporación de una identificación es una fantasía de literalización o una *fantasía literalizadora*.[41] Precisamente a consecuencia de su estructura melancólica, esta literalización del cuerpo esconde su genealogía y se incluye en la categoría de «hecho natural».

¿Qué quiere decir tener una fantasía literalizadora? Si la diferenciación de género es el resultado del tabú del incesto y del tabú anterior de la homosexualidad, en ese caso «convertirse» en un género es un procedimiento laborioso de *naturalizarse*, lo cual exige una distinción de placeres y zonas del cuerpo sobre la base de significados de género. Se afirma que los placeres radican en el pene, la vagina y los senos o que surgen de ellos, pero tales descripciones pertenecen a un cuerpo que ya ha sido construido o naturalizado como con-

cerniente a un género específico. Es decir, algunas partes del cuerpo se transforman en puntos concebibles de placer justamente porque responden a un ideal normativo de un cuerpo con género específico. En cierto sentido, los placeres están fijados por la estructura melancólica del género, mediante la cual algunos órganos están dormidos para el placer y otros se despiertan. Qué placeres se despertarán y cuáles permanecerán dormidos normalmente es una cuestión a la que recurren las prácticas legitimadoras de la formación de la identidad que se originan dentro de la matriz de las normas de género.[42]

Los transexuales suelen referirse a una discontinuidad radical entre los placeres sexuales y las partes del cuerpo. Frecuentemente lo que se desea en términos de placer exige una intervención imaginaria de partes del cuerpo —ya sean apéndices u orificios— que quizás uno no posea realmente, o bien el placer también puede exigir imaginar una serie de partes exagerada o disminuida. El carácter imaginario del deseo, evidentemente, no se limita a la identidad transexual; la naturaleza fantasmática del deseo pone de manifiesto que el cuerpo no es su base ni su causa, sino su *ocasión* y su *objeto*. La táctica del deseo es en parte la transfiguración del cuerpo deseante en sí. En realidad, para desear puede ser necesario creer en un yo corporal modificado[43] que, dentro de las normas de género de lo imaginario, puede amoldarse a las exigencias de un cuerpo capaz de desear. Esta condición imaginaria del deseo siempre sobrepasa el cuerpo físico a través del cual o en el cual funciona.

El cuerpo, que siempre ha sido considerado un signo cultural, limita los significados imaginarios que origina, pero nunca se desprende de una construcción imaginaria. El cuerpo fantaseado nunca se puede concebir en relación con

el cuerpo como real; sólo puede concebirse en relación con otra fantasía culturalmente instaurada, la que confirma el lugar de lo «literal» y lo «real». Los límites de lo «real» se crean dentro de la heterosexualización naturalizada de los cuerpos en que los datos físicos se utilizan como causas y los deseos manifiestan los efectos inexorables de esa condición de ser físicos.

La unión del deseo con lo real —es decir, la suposición de que las partes del cuerpo, el pene «literal», la vagina «literal», son las que originan placer y deseo— es exactamente la clase de fantasía literalizadora que caracteriza al síndrome de la heterosexualidad melancólica. La homosexualidad no aceptada que está en el origen de la heterosexualidad melancólica reaparece como la facticidad anatómica manifiesta del sexo, donde «sexo» se refiere a la unidad imprecisa de la anatomía, la «identidad natural» y el «deseo natural». La pérdida se rechaza y se incorpora, y la genealogía de esa transmutación se olvida y se reprime por completo. Así pues, la superficie sexuada del cuerpo emerge como el signo necesario de una identidad y un deseo natural(izador)es. La pérdida de la homosexualidad se rechaza y el amor se preserva o se encripta en las partes del cuerpo mismo, literalizados en la supuesta facticidad anatómica del sexo. Aquí observamos la táctica general de literalización como una forma de olvido que, en el caso de una anatomía sexual literalizada, «olvida» lo imaginario y, con ello, una homosexualidad imaginable. En el caso del hombre heterosexual melancólico, nunca ha querido a otro hombre, *es* un hombre, y puede utilizar los datos empíricos que lo prueben. Pero la literalización de la anatomía no sólo no prueba nada, sino que es una restricción literalizante del placer en el órgano mismo que se protege como el signo de la identidad masculina. El

amor por el padre se guarda en el pene, preservado por una negación impenetrable, y el deseo que ahora se concentra en ese pene tiene como estructura y objetivo esa negación permanente. De hecho, la mujer-como-objeto debe ser el signo de que él no sólo nunca experimentó un deseo homosexual, sino de que nunca experimentó el duelo por su pérdida. En efecto, la mujer-como-signo efectivamente debe desplazar y esconder esa historia preheterosexual y sustituirla por una que ensalce una heterosexualidad inconsútil.

Reformular la prohibición como poder

Aunque la crítica genealógica que Foucault hace del fundacionismo ha encauzado esta lectura de Lévi-Strauss, Freud y la matriz heterosexual, es preciso comprender mejor cómo la ley jurídica del psicoanálisis, la represión, genera y multiplica los géneros que desea dominar. Las teóricas feministas han abordado el análisis psicoanalítico de la diferencia sexual en parte porque la dinámica edípica y preedípica parecen explicar una forma de averiguar la construcción primaria del género. ¿Puede reconcebirse la prohibición contra el incesto que prohíbe y castiga las posturas de género binarias y jerárquicas como un poder productivo que de forma involuntaria crea distintas configuraciones culturales de género? ¿Está expuesto el tabú del incesto a la crítica de la hipótesis de la represión que realiza Foucault? ¿Cómo sería una presentación feminista de esa crítica? ¿Activaría esa crítica el propósito de impugnar las restricciones binarias sobre el sexo/género que impone la matriz heterosexual? Una de las interpretaciones feministas más significativas de Lévi-Strauss, Lacan y Freud es el artículo «The Traffic of Wo-

men: The "Political Economy" of Sex», de Gayle Rubin, aparecido en 1975.[44] Aunque Foucault no está citado en ese artículo, Rubin de hecho sienta las bases para una crítica a Foucault. El hecho de que posteriormente ella misma se adueñe de Foucault para su estudio sobre teoría sexual radical[45] propone de forma retrospectiva la pregunta de cómo podría reescribirse ese artículo tan influyente dentro de un marco foucaultiano.

El análisis de Foucault de las contingencias culturalmente productivas de la ley prohibitiva clarifica su postura dentro de la teoría existente sobre la sublimación expuesta por Freud en *El malestar en la cultura* y reinterpretada por Marcuse en *Eros y civilización*. Tanto Freud como Marcuse identifican los efectos productivos de la sublimación diciendo que las instituciones y los artefactos culturales son un efecto del Eros sublimado. Aunque Freud planteó que la sublimación de la sexualidad producía un «malestar» general, Marcuse supedita Eros a Logos de modo platónico y afirma que el acto de sublimación es la expresión más satisfactoria del espíritu humano. No obstante, en una separación radical de estas teorías de la sublimación, Foucault se decanta por una ley productiva sin la demanda de un deseo original; la ejecución de esta ley se demuestra y afianza mediante la construcción de una comprobación narrativa de sn propia genealogía que de hecho encubre su propia inmersión en las relaciones de poder. De esta forma, el tabú del incesto no reprimiría ninguna disposición primaria, sino que distinguiría entre «primarias» y «secundarias» para explicar y volver a establecer la distinción entre una heterosexualidad legítima y una homosexualidad ilegítima. De hecho, si consideramos el tabú del incesto como primariamente productivo en sus efectos, la prohibición que crea al «sujeto» y se mantiene

como la ley de su deseo se transforma en un medio a través del cual se conforma la identidad y, concretamente, la identidad de género.

Haciendo hincapié en el tabú del incesto como prohibición y sanción, Rubin escribe:

> El tabú del incesto instaura los objetivos sociales de la exogamia y la unión sobre los sucesos biológicos del sexo y la procreación. El tabú del incesto clasifica el universo de elección sexual en categorías de compañeros sexuales permitidos y prohibidos [pág. 173].

Puesto que todas las culturas intentan reproducirse, y puesto que debe mantenerse la identidad social característica del grupo de parentesco, se instaura la exogamia y, como su presuposición, también la heterosexualidad exogámica. Por consiguiente, el tabú del incesto no sólo proscribe la unión sexual entre miembros de la misma línea de parentesco, sino que también incluye un tabú contra la homosexualidad. Rubin escribe:

> El tabú del incesto admite un tabú anterior y menos estructurado sobre la homosexualidad. La prohibición contra *algunas* uniones heterosexuales implica un tabú contra uniones *no* heterosexuales. El género no es únicamente la identificación con un sexo; también implica que el deseo sexual se oriente hacia el otro sexo. El reparto sexual del trabajo está implícito en ambas vertientes del género: los crea masculinos y femeninos, y los crea heterosexuales [pág. 180].

Rubin afirma que el psicoanálisis, especialmente en su encarnación lacaniana, perfecciona la descripción de las relaciones de parentesco de Lévi-Strauss. Sobre todo conside-

ra que el «sistema de sexo/género» —mecanismo cultural regulado para convertir a hombres y mujeres biológicos en géneros diferenciados y jerarquizados— ha sido dictado por las instituciones culturales (la familia, las formas residuales del «intercambio de mujeres», la heterosexualidad obligatoria) e impuesto a través de las leyes que articulan e impelen el desarrollo psíquico individual. Así, el complejo de Edipo ejemplifica e instaura el tabú cultural contra el incesto y culmina en la identificación de género diferenciada y una disposición heterosexual corolaria. Asimismo, en ese ensayo Rubin alega que antes de la transformación de un hombre o una mujer biológicos en un hombre o una mujer con género, «cada niño y niña cuenta con todas las posibilidades sexuales disponibles para la expresión humana» [pág. 189].

El esfuerzo por ubicar y explicar una sexualidad «antes de la ley» como una bisexualidad primaria o como un polimorfismo ideal y sin restricciones indica que la ley es anterior a la sexualidad. Como una restricción de una plenitud originaria, la ley proscribe ciertas opciones sexuales prepunitivas y castiga otras. Pero si tomamos la crítica de Foucault de la hipótesis de la represión al tabú del incesto, que es la ley paradigmática de la represión, entonces parecería que la ley crea *tanto* la heterosexualidad castigada *como* la homosexualidad transgresora. En realidad, ambas son *efectos*, temporal y ontológicamente posteriores a la ley misma, y la ilusión de una sexualidad anterior a la ley es en sí la creación de esa ley.

El ensayo de Rubin permanece comprometido con una distinción entre sexo y género que implica la realidad ontológica discreta y previa de un «sexo» que se reconstruye en nombre de la ley, es decir, que después se convierte en «género». Esta narración de la obtención del género exige cier-

to ordenamiento temporal de los acontecimientos, lo cual significa que el narrador está en la posición de «saber» lo que está antes y después de la ley. No obstante, la narración se crea dentro de un lenguaje que, estrictamente hablando, es posterior a la ley, resultado de la ley, y por tanto proviene de un punto de vista tardío y retrospectivo. Si este lenguaje está estructurado por la ley, y ésta es ejemplificada o, en realidad, aplicada en el lenguaje, entonces la descripción, la narración, no sólo no puede saber lo que está fuera de sí misma —o sea, que es anterior a la ley—, sino que su descripción de ese «antes» siempre estará subordinada a un «después». En definitiva, la narración no sólo puede acceder a un «antes» del que por definición (a consecuencia de su carácter lingüístico) está excluida, sino que la descripción del «antes» se efectúa dentro de los términos del «después» y, por tanto, pasa a ser una atenuación de la ley en sí hasta conducirla al lugar de su ausencia.

Si bien Rubin comenta que hay un universo ilimitado de opciones sexuales para el niño preedípico, no está de acuerdo con una bisexualidad primaria. En realidad, la bisexualidad es el resultado de las costumbres de crianza en las que padres y madres intervienen y se encargan del cuidado de hijos e hijas, y en las que el rechazo de la feminidad ya no puede usarse como una condición previa para la identidad de género, ni para hombres ni para mujeres [pág. 199]. Cuando Rubin propone una «revolución en el parentesco», imagina la eliminación del intercambio de mujeres, cuyas huellas están presentes no sólo en la institucionalización actual de la heterosexualidad, sino en las normas psíquicas residuales (la institucionalización de la psique) que castigan y elaboran la sexualidad y la identidad de género en términos heterosexuales. Con el aflojamiento del carácter obligatorio

de la heterosexualidad y el nacimiento simultáneo de opciones culturales bisexuales y homosexuales para el comportamiento y la identidad, Rubin imagina la destrucción del género mismo [pág. 204]. Puesto que el género es la transformación cultural de una polisexualidad biológica en una heterosexualidad culturalmente impuesta, y puesto qne la heterosexualidad desarrolla identidades de género diferenciadas y jerarquizadas para conseguir su objetivo, entonces el fracaso del carácter obligatorio de la heterosexualidad significaría, para Rubin, el fracaso corolario del género en sí. Precisar si el género puede o no suprimirse completamente y en qué sentido su «fracaso» es culturalmente imaginable continúan siendo preguntas fascinantes pero no esclarecidas en su análisis.

El razonamiento de Rubin se fundamenta en la posibilidad de que la ley pueda derribarse y que la interpretación cultural de cuerpos diferentemente sexuados pueda iniciarse, idealmente, sin referirse a la disparidad de géneros. Es evidente que los sistemas de heterosexualidad obligatoria pueden variar, y de hecho se han modificado, y que el intercambio de mujeres, aunque sea de forma residual, no siempre supone el intercambio heterosexual; en este sentido, Rubin admite las implicaciones misóginas del estructuralismo notablemente no diacrónico de Lévi-Strauss. Pero, ¿qué le lleva a concluir que el género es únicamente una función de la heterosexualidad obligatoria y que, sin ese carácter obligatorio, el campo de los cuerpos ya no estaría marcado en términos de género? Es evidente que Rubin ya ha inventado un mundo sexual diferente, que se ha atribuido a una fase utópica en el desarrollo infantil, un «antes» de la ley que promete reaparecer «después» de la destrucción o dispersión de esa ley. Si reconocemos las críticas de Foucault y De-

rrida a la posibilidad de conocer o aludir a ese «antes», ¿cómo podríamos examinar esta narración de obtención de género? Si negamos la demanda de una sexualidad ideal previa al tabú del incesto, y si también rechazamos la premisa estructuralista de la permanencia cultural de ese tabú, ¿qué relación permanece entre la sexualidad y la ley para la descripción del género? ¿Es preciso acudir a un estado más feliz anterior a la ley para afirmar que las relaciones de género actuales y la producción punitiva de las identidades de género son opresoras?

La crítica de Foucault a la hipótesis de la represión en *La historia de la sexualidad*, I, afirma que: *a)* la «ley» estructuralista puede verse como una formación de *poder*, una configuración histórica concreta, y *b)* puede entenderse que la ley crea o despierta el deseo que presuntamente reprime. El objeto de la represión no es el *deseo*, al que considera su objeto aparente, sino las numerosas configuraciones del poder en sí, cuya pluralidad misma trasladaría la supuesta universalidad y necesidad de la ley jurídica o represora. En definitiva, el deseo y su represión constituyen una razón para reforzar las estructuras jurídicas; el deseo se construye y se prohíbe como un gesto simbólico ritual mediante el cual el modelo jurídico desempeña y afianza su propio poder.

El tabú del incesto es la ley jurídica que, al parecer, prohíbe los deseos incestuosos y provoca ciertas subjetividades de género mediante la identificación obligatoria. Pero, ¿qué asegura la universalidad o necesidad de esta ley? Es evidente que hay discusiones antropológicas que intentan afirmar y refutar la universalidad del tabú del incesto,[46] y existe un debate secundario sobre lo que puede denotar —si es que denota algo— la afirmación de la universalidad del significado de los procedimientos sociales.[47] Decir que una ley es uni-

versal no significa que funcione de la misma forma en todas las culturas ni que defina la vida social de alguna manera unilateral. En realidad, la atribución de universalidad a una ley sólo puede significar que opera como un marco dominante dentro del cual se esrablecen las relaciones sociales. Es más, asegurar la presencia universal de una ley en la vida social no garantiza que exista en todas las vertientes de la forma social considerada; por lo menos significa que existe y funciona en algún lugar en todas las formas.sociales.

Mi labor aquí no es explicar que hay culturas en las que el tabú del incesto no actúa como tal, sino más bien señalar la generatividad de ese tabú, donde sí actúa, y no sólo su carácter jurídico. Dicho de otra forma, el tabú no sólo prohíbe y determina la sexualidad en algunas formas, sino que crea de forma involuntaria distintos deseos e identidades sustitutos que en ningún caso están limitados por adelantado, a excepción del hecho de que en cierto modo son «sustitutos». Si aplicamos la crítica de Foucault al tabú del incesto, entonces parece que se podría elaborar una historia del tabú y el deseo original por la madre/el padre de forma que admitan la universalidad de la fórmula de Lacan. Puede creerse que el tabú genera y preserva el deseo por la madre/el padre, así como el desplazamiento obligatorio de ese deseo. La noción de una sexualidad «original» siempre reprimida y prohibida acaba siendo una producción de la ley que más tarde funciona como su prohibición. Si la madre es el deseo original, y eso bien puede ser cierto para una gran parte de los ocupantes de los hogares del capitalismo tardío, entonces es un deseo creado y prohibido dentro de los términos de ese contexto cultural. En definitiva, la ley que prohíbe esa alianza es la misma que la provoca, y ya no se puede aislar la función represora de la productiva en el tabú jurídico del incesto.

Desde luego, la teoría psicoanalítica siempre ha admitido la función productiva del tabú del incesto; es la que genera el deseo heterosexual y la identidad de género diferenciada. El psicoanálisis también ha sido rotundo al afirmar que ese tabú no siempre funciona para crear el género o el deseo de las formas que se pretendía. El ejemplo del complejo de Edipo negativo es sólo uno de los casos en que la prohibición contra el incesto es nítidamente más fuerte respecto del progenitor del sexo opuesto que el del mismo sexo, y el progenitor prohibido pasa a ser la figura de identificación. Pero, ¿cómo podría redefinirse este ejemplo dentro de la concepción del tabú del incesto como jurídico y a la vez generativo? El deseo por el progenitor que, por ser tabú, se transforma en la figura de identificación es a la vez generado y rechazado por el mismo mecanismo de poder. Pero, ¿con qué finalidad? Si el tabú del incesto regula la producción de identidades de género diferenciadas, y si esa producción exige la prohibición y el castigo de la heterosexualidad, entonces la homosexualidad emerge como un deseo que debe generarse para continuar reprimido. En resumidas cuentas, para que la heterosexualidad permanezca intacta como una forma social clara, *exige* una concepción inteligible de la homosexualidad, así como la prohibición de esa concepción para hacerla culturalmente ininteligible. Dentro del psicoanálisis, la bisexualidad y la homosexualidad son disposiciones libidinales, y la heterosexualidad es la elaboración laboriosa basada en su represión gradual. Aunque esta doctrina parece tener una contingencia subversiva, la construcción discursiva de la bisexualidad y de la homosexualidad dentro de los estudios psicoanalíticos de hecho impugna la afirmación de su carácter precultural. El análisis del lenguaje de las disposiciones bisexuales es un ejemplo apropiado.[48]

La bisexualidad, que supuestamente está «fuera» de lo Simbólico y que se utiliza como el lugar de subversión, en realidad es una construcción dentro de los términos de ese discurso constitutivo, la construcción de un «fuera» que, sin embargo, se encuentra completamente «dentro»; no una opción más allá de la cultura, sino una opción cultural concreta que se rechaza y se redefine como imposible. Lo que sigue siendo «impensable» e «indecible» dentro de los términos de una forma cultural existente no es obligatoriamente aquello que está excluido de la matriz de inteligibilidad dentro de esa forma; por el contrario, lo marginado, y no lo excluido, es la posibilidad cultural que provoca miedo o, por lo menos, ocasiona la pérdida de castigos. No ser reconocido socialmente como un heterosexual real es perder una identidad social posible y quizá lograr otra que esté mucho menos castigada. Así, lo «impensable» está completamente presente en la cultura, pero completamente excluido de la cultura *dominante*. La teoría que describe la bisexualidad o la homosexualidad como el «antes» de la cultura, y luego sitúa esa «prioridad» como el origen de una subversión prediscursiva, proscribe, en efecto, desde dentro de los términos de la cultura la subversión misma que de manera ambivalente protege y de la que se protege. Como expondré en relación con Kristeva, la subversión se transforma de esta forma en un gesto fútil, preservado sólo de un modo estético desrealizado que nunca puede expresarse en otras prácticas culturales.

En el caso del tabú del incesto, Lacan afirma que el deseo (en oposición a la necesidad) se instaura a través de esa ley. La existencia «inteligible» dentro de los términos de lo Simbólico exige tanto la institucionalización del deseo como su insatisfacción, resultado de la represión del placer y la necesidad *originales* relacionados con el cuerpo materno. El

placer total que el deseo ve como inalcanzable es la evocación irrecuperable del placer antes de la ley; Lacan afirma que este placer es sólo una fantasía que se repite en los infinitos fantasmas del deseo. Pero ¿en qué sentido el fantasma, proscrito en la adquisición literal de un placer original, es la constitución de una fantasía de «originalidad» que puede pertenecer o no a un estado literal de la libido? En realidad, ¿en qué medida puede resolverse esta cuestión desde el punto de vista de la teoría de Lacan? Un desplazamiento o un reemplazo sólo pueden concebirse como tal en relación con un original, que en este caso nunca puede ser recuperado ni conocido. Siempre se opina sobre este origen especulativo desde una posición retrospectiva, a partir de la cual acepta el carácter de un ideal. La santificación de este «más allá» de placer se instaura al invocar un orden Simbólico que en esencia no puede cambiar.[49] En realidad, es preciso interpretar el drama de lo Simbólico, del deseo, de la instauración de la diferencia sexual como una economía significante independiente que se impone al demarcar lo que puede y no puede pensarse dentro de los límites de la inteligibilidad cultural. Activar la distinción entre lo que es «antes» y lo que es «durante» la cultura es una manera de excluir opciones culturales desde el principio. El «orden de aparición», la temporalidad que es la base del análisis, así como refuta la coherencia narrativa al introducir la separación en el sujeto y la *fêlure* en el deseo, también reinstaura cierta coherencia en el nivel de la exposición temporal. El resultado es que esta estrategia narrativa, que trata sobre la distinción entre un origen irrecuperable y un presente permanentemente desplazado, provoca que sea inevitablemente tardío todo intento por recuperar ese origen en nombre de la subversión.

Capítulo 3

ACTOS CORPORALES SUBVERSIVOS

La política corporal de Julia Kristeva[1]

La teoría de la dimensión semiótica del lenguaje de Kristeva en un primer momento parece basarse en premisas lacanianas únicamente para establecer sus límites y para proporcionar un lugar de subversión específicamente femenino de la ley paterna dentro del lenguaje. Para Lacan, la ley paterna articula toda la significación lingüística, denominada «lo Simbólico», y se convierte de esta manera en un principio organizador universal de la cultura. Esta ley genera la opción de un lenguaje significativo y, por consiguiente, de la experiencia significativa, mediante la represión de los impulsos primarios de la libido, incluyendo la dependencia absoluta del bebé respecto del cuerpo materno. Así, lo Simbólico se hace posible al rechazar la relación primaria con el cuerpo materno. El «sujeto» que emerge como resultado de esta represión se transforma en un portador o proponente de esta ley represiva. El caos de la libido, propio de esa primera dependencia, ahora está completamente limitado por un agente unitario cuyo lenguaje está articulado por esa ley. Al mismo tiempo, ese lenguaje articula el mundo al eliminar significados múltiples (que siempre recuerdan la multiplici-

dad libidinal que determinaba la relación primaria con el cuerpo materno) y sustituirlos por significados unívocos y separados.

Kristeva pone en duda la narración lacaniana que afirma que el significado cultural exige la represión de esa relación primaria con el cuerpo materno. Alega que lo «semiótico» es una dimensión del lenguaje originada por ese cuerpo materno primario, lo cual no sólo impugna la premisa primaria de Lacan, sino que sirve como una fuente permanente de subversión dentro de lo Simbólico. Para Kristeva, lo semiótico manifiesta la multiplicidad original de la libido dentro de los términos mismos de la cultura, y más concretamente dentro del lenguaje poético en el que perduran los significados múltiples y el carácter semántico no cerrado. Efectivamente, el lenguaje poético es la recuperación del cuerpo materno dentro de los términos del lenguaje, el que tiene la capacidad para trastornar, destruir y desplazar la ley paterna.

No obstante, pese a su crítica a Lacan, la táctica de subversión de Kristeva es sospechosa. Su teoría obedece a la estabilidad y la reproducción justamente de la ley paterna que intenta desplazar. Aunque de hecho expone los límites de los intentos de Lacan por universalizar la ley paterna en el lenguaje, reconoce, sin embargo, que lo semiótico está siempre supeditado a lo Simbólico, que acepta su especificidad dentro de los términos de una jerarquía inmune al cuestionamiento. Si lo semiótico fomenta la probabilidad de la subversión, el desplazamiento o la alteración de la ley paterna, ¿qué significados pueden tener esos términos si lo Simbólico siempre confirma su hegemonía?

La siguiente crítica que hago a la formulación de Kristeva disiente de algunos pasos en su razonamiento a favor de lo semiótico como una fuente de subversión eficaz. Para em-

pezar, no queda claro si la relación primaria con el cuerpo materno, que tanto Kristeva como Lacan parecen admitir, es una construcción viable ni tampoco si es una experiencia cognoscible de acuerdo con alguna de sus teorías lingüísticas. Los múltiples impulsos que determinan lo semiótico conforman una economía libidinal prediscursiva que a veces se muestra en el lenguaje, pero que establece una condición ontológica anterior al lenguaje en sí. Revelada en el lenguaje, principalmente en el poético, esta economía libidinal prediscursiva se transforma en un sitio de subversión cultural. Presenta un segundo problema cuando Kristeva alega que esta fuente libidinal de subversión no puede preservarse en lo relativo a la cultura, que su presencia mantenida dentro de la cultura conduce a la psicosis y al colapso de la vida cultural en sí. De esta forma, Kristeva alternadamente formula y niega lo semiótico como un ideal emancipador. Aunque afirma que es una dimensión del lenguaje que habitualmente está reprimida, también reconoce que es un tipo de lenguaje que nunca se puede conservar de manera coherente.

Para valorar su teoría al parecer contradictoria debemos preguntar cómo se revela esta multiplicidad de la libido en el lenguaje y qué determina su vida temporal dentro de él. Asimismo, Kristeva define el cuerpo materno como portador de un conjunto de significados que son anteriores a la cultura misma. Con ello preserva la noción de cultura como una estructura paterna, y restringe la maternidad como una realidad básicamente precultural. De hecho, sus descripciones naturalistas del cuerpo materno reifican la maternidad e impiden un análisis de su construcción y variabilidad culturales. Al preguntar si es posible una multiplicidad prediscursiva de la libido, también valoraremos si lo que Kristeva afirma descubrir en el cuerpo materno prediscursivo es en sí

la producción de un discurso histórico concreto, un *efecto* de la cultura más que su causa secreta y primaria.

Aunque aceptemos la teoría de Kristeva acerca de los impulsos primarios, no queda claro que los efectos subversivos de esos impulsos puedan servir, a través de lo semiótico, como algo más que una alteración temporal y fútil de la hegemonía de la ley paterna. Intentaré exponer cómo el fracaso de su estrategia política es consecuencia en parte de su apropiación poco crítica de la teoría de los impulsos. Asimismo, si se examinan minuciosamente sus descripciones de la función semiótica dentro del lenguaje, parece que Kristeva restituye la ley paterna en el nivel de lo semiótico en sí. Al final, parece que Kristeva nos presenta una táctica de subversión que nunca podrá ser una práctica política sostenida. En la última parte de esta sección plantearé una forma de reconceptualizar la relación entre impulsos, lenguaje y privilegio patriarcal que puede utilizarse como una táctica de subversión más útil.

La descripción de lo semiótico de Kristeva se inicia a través de varios pasos problemáticos. Presupone que los impulsos tienen objetivos anteriores a su aparición en el lenguaje, que éste permanentemente contiene o sublima esos impulsos, y que éstos se revelan sólo en las expresiones lingüísticas que desobedecen, por así decirlo, las exigencias unívocas de significación dentro del campo Simbólico. Asimismo, afirma que la aparición de impulsos múltiples en el lenguaje es evidente en lo semiótico, ese campo de significado lingüístico que se diferencia de lo Simbólico, que es el cuerpo materno manifiesto en el habla poética.

Ya en *La révolution du langage poétique* (1974), Kristeva aboga por una relación causal necesaria entre la heterogeneidad de los impulsos y las opciones plurívocas del lengua-

je poético. Al contrario que Lacan, Kristeva afirma que el lenguaje poético no se funda en una represión de impulsos primarios, sino que es la ocasión lingüística en la que los impulsos aíslan los términos acostumbrados unívocos del lenguaje y muestran una heterogeneidad irreprimible de infinitos sonidos y significados. Con ello, Kristeva contradice la ecuación que efectúa Lacan de lo Simbólico con todo significado lingüístico al argumentar que el lenguaje poético tiene su propia modalidad de significados que no se amoldan a las condiciones de la designación unívoca.

En esa misma obra defiende una noción de energía libre o no investida que se revela en el lenguaje a través de la función poética. Afirma, por ejemplo, que «al entremezclarse los impulsos en el lenguaje [...] comprobaremos la economía del lenguaje poético», y que en esa economía «el sujeto unitario ya no puede hallar su lugar».[2] Esta función poética es una función lingüística rechazante o divisoria que tiene tendencia a fragmentar y multiplicar significados; manifiesta la heterogeneidad de los impulsos a través de la multiplicación y la destrucción de la significación unívoca. Así, la exhortación hacia un conjunto de significados muy diferenciados o plurívocos se manifiesta como la venganza de los impulsos contra el régimen de lo Simbólico que, al mismo tiempo, se basa en su represión. Kristeva describe lo semiótico como la multitud de impulsos que se revela en el lenguaje. Con su fuerza y heterogeneidad persistentes, estos impulsos alteran la función significativa. Así, en esta obra define lo semiótico como «la función significante [...] conectada con la modalidad [del] procedimiento primario».[3]

En los ensayos que conforman *Desire in Language* (1977), Kristeva asienta su definición de lo semiótico en términos psicoanalíticos de manera más detallada. Los impul-

sos primarios que lo Simbólico reprime y lo semiótico señala oblicuamente se consideran ahora *impulsos maternales*, no únicamente aquellos que son propios de la madre, sino los que caracterizan la dependencia del cuerpo del bebé (de cualquier sexo) respecto de la madre. En definitiva, «el cuerpo materno» muestra una relación de continuidad más que un sujeto u objeto del deseo diferenciado; en realidad, muestra esa *jouissance* que antecede al deseo y la dicotomía sujeto/objeto que el deseo admite. Mientras que lo Simbólico se apoya en el repudio de la madre, lo semiótico, mediante el ritmo, la asonancia, las entonaciones, el juego de sonidos y la repetición, interpreta o recupera el cuerpo materno en el habla poética. Incluso las «primeras ecolalias de los bebés» y las «glosolalias en el discurso psicótico» son muestras de la continuidad de la relación madre-bebé, un campo heterogéneo de impulsos previo a la separación/individuación del bebé y la madre, también realizada por la imposición del tabú del incesto.[4] La separación de la madre y el bebé, realizada por el tabú, se afirma lingüísticamente como la separación de sonido y sentido. Como afirma Kristeva: «Un fonema, como factor distintivo de significado, pertenece al lenguaje como lo Simbólico. Pero ese mismo fonema está involucrado en repeticiones rítmicas y de entonación; así, tiende hacia la autonomía respecto del significado, de modo que se preserve en una disposición semiótica cerca del cuerpo del impulso instintivo».[5]

Kristeva define lo semiótico como algo que destruye o deteriora lo Simbólico; se afirma que es «anterior» al significado, como cuando un niño empieza a pronunciar, o «posterior» al significado, como cuando un psicótico ya no utiliza palabras para significar. Si lo Simbólico y lo semiótico se conciben como dos modalidades del lenguaje, y si se entiende que el se-

gundo está por lo general reprimido por el primero, entonces, según Kristeva, el lenguaje se concibe como un sistema en que lo Simbólico continúa siendo hegemónico excepto cuando lo semiótico altera su procedimiento significante mediante la elipsis, la repetición, el simple sonido y la multiplicación del significado a través de imágenes y metáforas indefinidamente significantes. En su modo Simbólico, el lenguaje se basa en una disociación de la relación de dependencia materna, por lo cual pasa a ser abstracto (abstraído de la materialidad del lenguaje) y unívoco; esto es más significativo en el razonamiento cuantitativo o puramente formal. En su modo semiótico, el lenguaje se implica en una recuperación poética del cuerpo materno, esa materialidad difusa que se opone a toda significación discreta y unívoca. Kristeva escribe:

> En todo lenguaje poético, no sólo, por ejemplo, las restricciones rítmicas llegan a infringir algunas reglas gramaticales de una lengua nacional [...]; en textos recientes estas limitaciones semióticas (ritmo, timbres vocálicos entre los simbolistas, y también la disposición gráfica en la página) aparecen junto a elipsis sintácticas no recuperables; no se puede restituir la categoría sintáctica específica elidida (objeto o verbo), que permite decidir el significado del enunciado.[6]

Según Kristeva, esta imposibilidad de decidir es justamente el instante instintivo en el lenguaje, su función alteradora. Así, el lenguaje poético denota una disolución del sujeto significante coherente en la continuidad primaria que es el cuerpo materno:

> El lenguaje como función Simbólica se forma a costa de reprimir el impulso instintivo y la relación permanente res-

> pecto de la madre. Por el contrario, el sujeto impreciso y cuestionable del lenguaje poético (para el que la palabra nunca es únicamente signo) se preserva a costa de reactivar ese componente materno instintivo reprimido.[7]

Las alusiones de Kristeva al «sujeto» del lenguaje poético no son del todo apropiadas, puesto que el lenguaje poético deteriora y destruye al sujeto, al que se considera un ser hablante que interviene en lo Simbólico. Siguiendo a Lacau, afirma que la prohibición de la unión incestuosa con la madre es la ley que crea al sujeto, la cual interrumpe o corta la relacióu continua de dependencia materna. Al construir al sujeto, la ley prohibitiva crea el dominio de lo Simbólico o el lenguaje como un sistema de signos unívocamente significantes. De ahí Kristeva deduce que «el lenguaje poético sería, para su dudoso sujeto-en-proceso, el equivalente del incesto».[8] La ruptura del lenguaje Simbólico contra su propia ley fundadora o, lo que es lo mismo, el nacimiento de la ruptura en el lenguaje desde dentro de sus propios instintos interiores no es sólo el surgimiento de la heterogeneidad libidinal en el lenguaje: también es el estado somático de dependencia del cuerpo materno previo a la individuación del yo. De esta manera, el lenguaje poético siempre implica un retorno al terreno materno, donde lo materno designa tanto la dependencia libidinal como la heterogeneidad de los impulsos.

En «Motherhood According to Bellini», Kristeva dice que, como el cuerpo materno implica perder una identidad diferenciada y coherente, el lenguaje poético se aproxima a la psicosis. Y en el caso de las expresiones semióticas de una mujer en el lenguaje, el retorno a lo materno implica una homosexualidad prediscursiva que Kristeva también relaciona

con la psicosis. Aunque Kristeva admite que el lenguaje poético se mantiene culturalmente mediante su intervención en lo Simbólico y, por consiguiente, en las reglas de la comunicabilidad lingüística, no reconoce que la homosexualidad sea capaz de la misma expresión social no psicótica. La clave de la idea que Kristeva tiene de la naturaleza psicótica de la homosexualidad debe entenderse, en mi opinión, en su aceptación de la hipótesis estructuralista de que la heterosexualidad es coextensa con la fundación de lo Simbólico. Así, para Kristeva la investidura del deseo homosexual únicamente puede conseguirse mediante desplazamientos que están castigados deutro de lo Simbólico, como el lenguaje poético o el acto de dar a luz:

> Al dar a luz, la mujer contacta con su madre; se convierte en su propia madre y lo es; son la misma continuidad que se diferencia. Así muestra la faceta homosexual de la maternidad, a través de la cual una mujer está a la vez más próxima a su memoria instintiva, más abierta a su psicosis y, por tanto, más negadora del vínculo social, simbólico.[9]

Para Kristeva, el acto de dar a luz no consigue recuperar la relación continua previa a la individuación porque el bebé obligatoriamente padece la prohibición del incesto y es alejado como una identidad separada. En el caso de la separación entre la madre y la niña, la consecuencia es melancolía para ambas, pues la separación nunca es total.

A diferencia de la tristeza o el duelo —en que la separación se acepta y la libido relacionada con el objeto original consigue desplazarse a un objeto sustituto nuevo—, la melancolía revela la falta de aflicción en la que la pérdida sencillamente se interioriza y, en ese seutido, se *niega*. En vez de

mantener un vínculo negativo con el cuerpo, el cuerpo materno se asimila como una negación, de forma que la identidad de la niña se transforma en una suerte de pérdida, una privación o carencia característica.

Así, la aparente psicosis de la homosexualidad estriba en su ruptura total con la ley paterna y con el arraigarse del «yo» de la mujer, por más débil que éste sea, en la respuesta melancólica a la separación del cuerpo materno. Por consiguiente, para Kristeva, la homosexualidad femenina es el nacimiento de la psicosis en la cultura:

> La faceta homosexual-materna es un remolino de palabras, una ausencia total de significado y visión; es sensación, desplazamiento, ritmo, sonido, resplandor y el aferramiento fantaseado al cuerpo materno como una pantalla contra el hundimiento [...] para la mujer, un paraíso perdido pero supuestamente cercano.[10]

No obstante, para las mujeres esta homosexualidad se revela en el lenguaje poético que, en verdad, se transforma en la única forma de lo semiótico, además del parto, el cual puede quedarse dentro de los límites de lo Simbólico. Por tanto, según Kristeva, la homosexualidad declarada no puede ser una actividad culturalmente sostenible, pues implicaría una ruptura sin mediación del tabú del incesto. ¿Y por qué es así?

Kristeva admite la hipótesis de que la cultura equivale a lo Simbólico, que éste se encuentra completamente incluido bajo la «Ley del Padre», y que las únicas formas de actividad no psicótica son las que intervienen hasta cierto punto en lo Simbólico. Así, su labor estratégica no es reemplazar lo Simbólico por lo semiótico ni designar lo semiótico como una op-

ción cultural rival, sino más bien reforzar aquellas experiencias de lo Simbólico que posibilitan una revelación de los límites que lo alejan de lo semiótico. De la misma forma que el parto es una investidura de impulsos instintivos con el objetivo de una teleología social, la producción poética se considera el lugar en que la ruptura entre el instinto y la representación se produce en una forma culturalmente comunicable:

> El hablante llega a este límite, a esta exigencia de socialidad, sólo a través de una práctica discursiva concreta denominada "arte". Una mujer llega a este límite también (y en nuestra sociedad, *principalmente*) mediante la extraña forma de una simbolización dividida (el umbral del lenguaje y el impulso instintivo, de lo "simbólico" y lo "semiótico") en la cual estriba el acto de dar a luz.[11]

Así, para Kristeva, la poesía y la maternidad constituyen prácticas privilegiadas que tienen lugar dentro de la cultura paternamente castigada, las cuales posibilitan una experiencia no psicótica de esa heterogeneidad y dependencia propias del ámbito materno. Estos actos de *poesis* muestran una heterogeneidad instintiva que posteriormente revela la base reprimida de lo Simbólico, se enfrenta al dominio del significante unívoco y propaga la autonomía del sujeto que muestra como su base necesaria. La heterogeneidad de los impulsos interviene culturalmente como una táctica subversiva de desplazamiento que sustituye la hegemonía de la ley paterna al soltar la multiplicidad reprimida, interna en el lenguaje en sí. Precisamente porque esa heterogeneidad instintiva debe ser re-presentada en la ley paterna y a través de ella, no puede enfrentarse completamente al tabú del incesto, sino que debe quedarse dentro de las regiones más frágiles de lo Sim-

bólico. Obedientes pues a las exigencias sintácticas, las prácticas poéticas-maternas para desplazar la ley paterna siempre están tenuemente unidas a esa ley. Por consiguiente, es imposible negar totalmente lo Simbólico y, para Kristeva, un discurso de «emancipación» es imposible. En el mejor de los casos, los desplazamientos y subversiones tácticas de la ley desafían la hipótesis de que se funda en sí misma. Pero, una vez más, Kristeva no pone en tela de juicio la hipótesis estructuralista de que la ley paterna prohibitiva es fundacional para la cultura misma. Así pues, la subversión de la cultura paternamente castigada no puede proceder de otra versión de la cultura, sino únicamente desde el interior reprimido de la cultura en sí, de la heterogeneidad de los impulsos que conforma el fundamento oculto de la cultura.

Esta relación entre impulsos heterogéneos y la ley paterna genera una concepción muy problemática de la psicosis. Por un lado, muestra la homosexualidad femenina como una práctica culturalmente ininteligible, inherentemente psicótica; por otro, impone la maternidad como una defensa obligatoria contra el caos de la libido. Aunque Kristeva no admite explícitamente ninguna de las dos, ambas implicaciones son consecuencia de sus opiniones sobre la ley, el lenguaje y los impulsos. Téngase en cuenta que para Kristeva el lenguaje poético rompe el tabú del incesto y, como tal, siempre raya en la psicosis. Como un retorno al cuerpo materno y una desindividuación concomitante del yo, el lenguaje poético se convierte en un lenguaje amenazante cuando es enunciado por las mujeres. Lo poético entonces no sólo rechaza el tabú del incesto, sino también el de la homosexualidad. Por tanto, para las mujeres, el lenguaje poético es una dependencia materna desplazada y, puesto que esa dependencia es libidinal, también una homosexualidad desplazada.

Para Kristeva, la investidura sin mediación del deseo homosexual femenino conduce de forma inequívoca a la psicosis. Por consiguiente, sólo se puede saciar este impulso a través de una serie de desplazamientos: la incorporación de la identidad materna —es decir, al convertirse una misma en madre— o a través del lenguaje poético, que revela de forma sesgada la heterogeneidad de los impulsos propios de la dependencia materna. Puesto que se trata de los únicos desplazamientos socialmente castigados y, por tanto, no psicóticos para el deseo homosexual, tanto la maternidad como la poesía se convierten en experiencias melancólicas para las mujeres que están adecuadamente aculturadas en la heterosexualidad. La poeta-madre heterosexual padece permanentemente por el desplazamiento de la investidura homosexual. Sin embargo, para Kristeva, la consumación de este deseo conduciría al desenredo psicótico de la identidad; la hipótesis es que, para las mujeres, la heterosexualidad y la concepción coherente del yo están indisolublemente relacionadas.

¿Cómo podemos explicar la constitución de la experiencia lesbiana como el lugar de una pérdida irrecuperable del yo? Kristeva admite que la heterosexualidad es la exigencia previa para el parentesco y la cultura. Por tanto, reconoce la experiencia lesbiana como la alternativa psicótica a la aceptación de leyes paternamente sancionadas. Pero ¿por qué el lesbianismo se construye como psicosis? ¿Desde qué perspectiva cultural el lesbianismo se conforma como un lugar de fusión, pérdida del yo y psicosis?

Al proyectar a la lesbiana como «Otra» respecto de la cultura y determinar el habla lesbiana como el «remolino-de-palabras» psicótico, Kristeva caracteriza la sexualidad lesbiana como algo intrínsecamente ininteligible. La supre-

sión y la reducción tácticas de la experiencia lesbiana llevada a cabo en nombre de la ley sitúan a Kristeva dentro de la esfera del privilegio paterno-heterosexual. La ley paterna que la resguarda de esta incoherencia radical es exactamente el mecanismo que produce la construcción del lesbianismo como un lugar de irracionalidad. Resulta revelador que esta descripción de la experiencia lesbiana se realice desde fuera, y que hable más sobre las fantasías que genera una cultura heterosexual temerosa para protegerse de sus propias posibilidades homosexuales que sobre la experiencia lesbiana en sí.

Al sostener que el lesbianismo implica una pérdida del yo, Kristeva parece afirmar una verdad psicoanalítica sobre la represión necesaria para la individuación. El miedo de tal «regresión» a la homosexualidad es, entonces, un miedo de perder completamente el castigo y el privilegio culturales. Si bien Kristeva afirma que esta pérdida señala un lugar *anterior* a la cultura, no hay ningún motivo para no considerarla una forma cultural nueva o no aceptada. En otras palabras, Kristeva prefiere describir la experiencia lesbiana como un estado regresivo de la libido anterior a la aculturación en sí, que admitir el reto que propone el lesbianismo a su visión limitada de las leyes culturales paternamente sancionadas. ¿Es el miedo codificado en la construcción de la lesbiana como psicótica consecuencia de una represión necesaria para el desarrollo o, más bien, es el miedo de perder la legitimidad cultural y, por consiguiente, de ser despedida no hacia afuera o antes de la cultura, sino fuera de la *legitimidad* cultural, aún dentro de la cultura pero culturalmente «fuera de la ley»?

Kristeva define tanto el cuerpo materno como la experiencia lesbiana desde una posición de heterosexualidad

sancionada que no admite su propio miedo a perder esa sanción. Su reificación de la ley paterna no sólo rechaza la homosexualidad femenina, sino también los distintos significados y posibilidades de la maternidad como práctica cultural. Pero la subversión *cultural* no interesa realmente a Kristeva, porque cuando aparece, la subversión lo hace desde debajo de la superficie de la cultura sólo para regresar allí inevitablemente. Si bien lo semiótico es una posibilidad del lenguaje que evita la ley paterna, ineludiblemente se queda dentro o, de hecho, debajo del territorio de esa ley. Por consiguiente, el lenguaje poético y los placeres de la maternidad son desplazamientos locales de la ley paterna, subversiones temporales que al final obedecen a lo mismo contra lo que en un principio se habían rebelado. Al desplazar la fuente de la subversión y situarla en un lugar que está fuera de la cultura en sí, Kristeva parece excluir la opción de la subversión como una práctica cultural efectiva o realizable. El placer más allá de la ley paterna puede imaginarse sólo junto con su imposibilidad inevitable.

La teoría de Kristeva sobre la subversión obstruida se basa en su visión problemática de la relación entre los impulsos, el lenguaje y la ley. Su demanda de una multiplicidad subversiva de impulsos origina numerosas preguntas epistemológicas y políticas. En primer lugar, si estos impulsos se revelan sólo en el lenguaje o en formas culturales ya establecidas como Simbólicas, entonces ¿cómo podemos verificar su situación ontológica anterior a lo Simbólico? Kristeva afirma que el lenguaje poético nos permite acceder a esos impulsos en su multiplicidad fundamental, pero esta respuesta no es del todo apropiada. Teniendo en cuenta que se afirma que el lenguaje poético depende de la existencia previa de estos impulsos múltiples, no podemos probar la exis-

tencia atribuida de esos impulsos aludiendo al lenguaje poético. Si los impulsos primero deben ser reprimidos para que exista el lenguaje, y si podemos asignar un significado solamente a lo que puede representarse en el lenguaje, entonces no se puede asignar un significado a los impulsos antes de que aparezcan en el lenguaje. De la misma forma, asignar a los impulsos una causalidad que posibilite su transformación en lenguaje y mediante la cual se explique el lenguaje en sí no puede realizarse razonablemente dentro de los límites del mismo lenguaje. Es decir, concebimos estos impulsos como «causas» sólo en sus efectos y a través de ellos y, como tales, no hay ningún motivo para que no identifiquemos los impulsos con sus efectos. De ahí se explica que: *a)* los impulsos y sus representaciones sean coextensos, o *b)* las representaciones existan antes que los impulsos mismos.

Considero que es importante tener en cuenta la segunda afirmación, porque ¿cómo sabemos que el objeto instintivo del discurso de Kristeva no es una construcción del discurso mismo? ¿Qué bases tenemos para plantear este objeto, este campo múltiple, como algo anterior a la significación? Si el lenguaje poético debe intervenir en lo Simbólico para que sea culturalmente comunicable, y si los propios textos teóricos de Kristeva son representativos de lo Simbólico, entonces ¿dónde podemos encontrar un «fuera» convincente respecto de este campo? Su demanda de una multiplicidad corpórea prediscursiva se vuelve mucho más problemática cuando nos damos cuenta de que los impulsos maternales forman parte de un «destino biológico» y son de por sí manifestaciones de «una causalidad no simbólica, no paterna».[12] Según Kristeva, esta causalidad presimbólica, no paterna, es una causalidad semiótica *materna* o, más concretamente, una concepción teleológica de los instintos maternales:

> Compulsión material, espasmo de una memoria que es propia de la especie que se une o se divide para perpetuarse, series de marcas con ningún otro significado que el eterno retorno del ciclo biológico vida-muerte. ¿Cómo se puede verbalizar esta memoria prelingüística irrepresentable? El flujo de Heráclito, los átomos de Epicuro, el remolino de polvo de los místicos cabalistas, árabes e indios, y los dibujos punteados de los psicodélicos: todos ellos parecen metáforas mejores que la teoría del Ser, el logos y sus leyes.[13]

Aquí el cuerpo materno reprimido no es únicamente el sitio de múltiples impulsos, sino también el portador de una teleología biológica que, al parecer, se manifiesta en las primeras fases de la filosofía occidental, en las creencias y prácticas religiosas no occidentales, en las representaciones estéticas provocadas por estados psicóticos —o casi psicóticos— e incluso en prácticas artísticas de vanguardia. Pero ¿por qué debemos presuponer que estas diferentes expresiones culturales revelan el mismo principio de heterogeneidad materna? Kristeva simplemente supedita cada uno de estos momentos culturales al mismo principio. Por tanto, lo semiótico representa todo intento cultural por desplazar al logos (que, sorprendentemente, ella *contrapone* al flujo de Heráclito), donde éste representa el significante unívoco, la ley de la identidad. Su oposición entre lo semiótico y lo Simbólico se limita aquí a una querella metafísica entre el principio de multiplicidad que evita la acusación de no contradicción y un principio de identidad fundado en la eliminación de esa multiplicidad. Curiosamente, ese mismo principio de multiplicidad que Kristeva alega funciona de manera muy semejante al principio de identidad. Adviértase la forma en que todo tipo de cosas «primitivas» y «orientales» se supeditan

de manera sumaria al principio del cuerpo materno. Seguramente, su descripción no sólo confirma la acusación de orientalismo, sino que formula la importante pregunta de si, irónicamente, la multiplicidad se ha transformado en un significante unívoco.

Su adscripción de un objetivo teleológico a los impulsos maternales antes de constituirse en el lenguaje o la cultura suscita numerosas preguntas sobre el programa político de Kristeva. Si bien reconoce una capacidad subversiva y perturbadora en las expresiones semióticas que se enfrentan a la hegemonía de la ley paterna, no aclara en qué radica exactamente esta subversión. Si la ley se asienta en una base constituida, debajo de la cual se oculta el terreno materno reprimido, ¿qué posibilidades culturales específicas se manifiestan desde el punto de vista de la cultura en virtud de esta revelación? Presuntamente, la multiplicidad relacionada con la economía libidinal materna posee la fuerza necesaria para dispersar la univocidad del significante paterno y, supuestamente, para posibilitar otras expresiones culturales ya no estrechamente oprimidas por la ley de la no contradicción. Pero ¿será este acto perturbador el inicio de un campo de significaciones, o es la expresión de un arcaísmo biológico que actúa de acuerdo con una causalidad natural y «prepaterna»? Si Kristeva aceptara lo primero (que no lo acepta), entonces mostraría interés por un desplazamiento de la ley paterna en favor de un campo donde se multiplican las opciones culturales. Contrariamente, ella propone regresar a un principio de heterogeneidad materna que acaba siendo un concepto cerrado y, en realidad, una heterogeneidad limitada por una teleología tanto unilineal como unívoca.

Kristeva considera que el deseo de dar a luz es un deseo de la especie, se basa en un impulso libidinal femenino anti-

guo que crea una realidad metafísica que se sucede eternamente. Aquí ella reifica la maternidad y luego fomenta esta reificación como la capacidad alteradora de lo semiótico. Como consecuencia, la ley paterna, entendida como la base de la significación unívoca, es sustituida por un significante igualmente unívoco: el principio del cuerpo materno que permanece idéntico a sí mismo en su teleología con independencia de sus «múltiples» manifestaciones.

En la medida en que Kristeva considera este instinto maternal como una condición ontológica previa a la ley paterna, deja de considerar la forma en que esa misma ley bien puede ser la *causa* del mismo deseo que presuntamente *reprime*. Más que la expresión de una causalidad prepaterna, estos deseos pueden confirmar la maternidad como una práctica social necesaria y resumida por los requisitos del parentesco. Kristeva admite el análisis de Lévi-Strauss del intercambio de mujeres como requisito para reforzar los lazos de parentesco. No obstante, ella piensa que este intercambio es el momento cultural en que el cuerpo materno es reprimido, y no un mecanismo para la construcción cultural obligatoria del cuerpo femenino *en tanto* cuerpo materno. En realidad, podemos comprender que el intercambio de mujeres obligue a que sus cuerpos se reproduzcan. Según la interpretación de Lévi-Strauss que hace Gayle Rubin, el parentesco efectúa un «esculpir [...] la sexualidad», de modo que el deseo de dar a luz es producto de prácticas sociales que exigen y generan esos deseos para llevar a cabo sus fines reproductivos.[14]

¿Sobre qué bases puede entonces Kristeva atribuir una teleología materna al cuerpo femenino, previa a su aparición en la cultura? Formular la pregunta de esta forma ya es poner en duda la división entre lo Simbólico y lo semiótico,

que es la premisa de su concepción del cuerpo materno. Kristeva considera que el cuerpo materno en su significación original es previo a la significación misma; por consiguiente, dentro de este marco no se puede afirmar que lo materno en sí es significación, abierta a la diversidad cultural. Sus argumentos aclaran que los instintos maternales conforman los procedimientos primarios que el lenguaje permanentemente contiene o sublima. Pero quizá su argumentación podría replantearse dentro de un marco aún más amplio: ¿qué configuración cultural del lenguaje, o incluso del *discurso*, crea el tropo de una multiplicidad prediscursiva de la libido, y con qué finalidad?

Al limitar la ley paterna a una función prohibitiva o represiva, Kristeva no da cuenta de los mecanismos paternos por los que se crea la afectividad misma. La ley que presuntamente reprime lo semiótico bien puede ser el principio que rige lo semiótico en sí, con la conclusión de qne lo que se cree que es «instinto materno» bien puede ser un deseo culturalmente construido interpretado mediante un vocabulario naturalista. Y si ese deseo está elaborado de acuerdo con una ley de parentesco que exige la producción y la reproducción heterosexuales del deseo, entonces el vocabulario de afecto naturalista oculta esa «ley paterna». Lo que para Kristeva es una causalidad prepaterna se presentaría entonces como una causalidad *paterna* con la apariencia de otra natural o nítidamente materna.

Resulta revelador que la figuración del cuerpo materno y la teleología de sus instintos como un principio metafísico persistente e idéntico a sí mismo —un arcaísmo de una constitución biológica colectiva con especificidad sexual— se funde en una concepción unívoca del sexo femenino. Y este sexo, entendido simultáneamente como origen y como cau-

salidad, se formula como un principio de pura generatividad. En realidad, para Kristeva equivale a la *poesis* misma, la actividad de creación que en *El banquete* de Platón se presenta como un acto conjunto de concepción poética y alumbramiento.[15] Pero ¿es la generatividad femenina realmente una causa sin causa, y es quizá la que da comienzo a la narración que coloca a toda la humanidad bajo la fuerza del tabú del incesto y dentro del lenguaje? ¿Significa la causalidad prepaterna de la que habla Kristeva una economía femenina primaria de placer y significado? ¿Podemos intercambiar el orden de esta causalidad y pensar que esta economía semiótica es la prodncción de un discurso anterior?

En el último capítulo del primer tomo de *La historia de la sexualidad*, Foucault nos advierte del peligro de usar la categoría del sexo como «unidad ficticia [... y] principio causal» y afirma que la categoría ficticia del sexo permite invertir las relaciones causales de modo que se piense que el «sexo» genera la estructura y el significado del deseo:

> La noción de «sexo» permitió incluir en una unidad artificial partes anatómicas, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia [...]; pero también como sentido omnipresente [...]: así pues, el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal.[16]

Según Foucault, el cuerpo no es «sexuado» en algún sentido significativo previo a su designación dentro de un discurso a través del cual queda investido con una «idea» de sexo natural o esencial. El cuerpo adquiere significado den-

tro del discurso sólo en el contexto de las relaciones de poder. La sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discurso, cuerpos y afectividad. Como tal, Foucault piensa que la sexualidad genera el «sexo» como un concepto artificial que de hecho amplía y disimula las relaciones de poder que son responsables de su génesis.

El marco focaultiano ofrece una forma de solventar algunos de los inconvenientes políticos y epistemológicos que presenta el concepto de Kristeva del cuerpo femenino. Podemos considerar la afirmación de Kristeva de una «causalidad prepaterna» como fundamentalmente invertida. Mientras que Kristeva presenta un cuerpo materno anterior al discurso que impone su propia fuerza causal en la estructura de los impulsos, Foucault sin duda alegaría que la producción discursiva del cuerpo materno como prediscursivo es una estrategia de la autoamplificación y el encubrimiento de las relaciones de poder concretas por medio de las cuales se crea el tropo del cuerpo materno. En estos términos, el cuerpo materno ya no sería la base oculta de toda significación, la causa tácita de toda cultura, sino un efecto o una consecuencia de un sistema de sexualidad en el que se exige que el cuerpo femenino acepte la maternidad como la esencia de su yo y la ley de su deseo.

Si admitimos el marco de Foucault, deberemos redefinir la economía libidinal materna como el resultado de una organización históricamente específica de la sexualidad. Asimismo, el discurso de la sexualidad, influido por las relaciones de poder, se transforma en la verdadera base del tropo del cuerpo materno prediscursivo. El planteamiento de Kristeva se invierte completamente: lo Simbólico y lo semiótico ya no son aquellas dimensiones del lenguaje que son producto de la represión o expresión de la economía libidi-

nal materna, pues ésta se concibe más bien como una reificación que amplía y encubre la institución de la maternidad como obligatoria para las mujeres. En verdad, cuando los deseos que preservan la institución de la maternidad se reexaminan como impulsos prepaternos y preculturales, la institución se legitima perpetuamente en las estructuras invariantes del cuerpo femenino. En realidad, la ley —evidentemente paterna— que castiga el cuerpo femenino y exige que se lo caracterice sobre todo por su función reproductiva se circunscribe en ese cuerpo como la ley de su necesidad natural. Al preservar esa ley de una maternidad biológicamente necesitada como una intervención subversiva que es anterior a la ley paterna en sí, Kristeva contribuye a la producción sistemática de su invisibilidad y, por tanto, a la ilusión de su inevitabilidad.

Puesto que Kristeva se ciñe a una concepción exclusivamente *prohibitiva* de la ley paterna, no se percata de las formas en que esta ley *crea* ciertos deseos bajo la apariencia de impulsos naturales. El cuerpo femenino que ella intenta explicar es en sí una construcción creada por la misma ley que supuestamente debe socavar. Estas críticas a la concepción de la ley paterna de Kristeva no desautorizan en absoluto su planteamiento general de que la cultura o lo Simbólico se fundan en un rechazo de los cuerpos de las mujeres. No obstante, considero que cualquier teoría que afirme que la significación se basa en el rechazo o la represión de un principio femenino debería tener en cuenta si ese carácter femenino realmente es externo a las reglas culturales por las cuales es reprimido. Es decir, en mi opinión, la represión de lo femenino no exige que la acción y el objeto de represión sean ontológicamente diferentes. En realidad, puede considerarse que la represión crea el objeto que va a rechazar. Este

producto también puede ser consecuencia de la acción misma de la represión. Como sostiene Foucault, la acción culturalmente contradictoria del mecanismo de represión es, al mismo tiempo, prohibitiva y generativa, y agrava la problemática de la «emancipación». El cuerpo femenino que se desprende de las cadenas de la ley paterna podría ser otra encarnación de esa ley, que se presenta como subversiva pero que está supeditada a la autoamplificación y la reproducción de esa ley. Para escapar de la emancipación del opresor en nombre del oprimido, es preciso reconocer la complejidad y la sutileza de la ley y desprendernos de la ilusión de un cuerpo verdadero más allá de la ley. Si la subversión es posible, se efectuará desde dentro de los términos de la ley, mediante las opciones que aparecen cuando la ley se vuelve contra sí misma y produce permutaciones inesperadas de sí misma. Entonces, el cuerpo culturalmente construido se emancipará, no hacia su pasado «natural» ni sus placeres originales, sino hacia un futuro abierto de posibilidades culturales.

FOUCAULT, HERCULINE Y LA POLÍTICA DE DISCONTINUIDAD SEXUAL

La crítica genealógica de Foucault ha ofrecido una forma de criticar las teorías lacanianas y neolacanianas que exponen las formas culturalmente marginales de la sexualidad como si fueran culturalmente ininteligibles. Al escribir en términos de una desilusión respecto de la noción de un Eros liberador, Foucault concibe la sexualidad como colmada de poder y propone un punto de vista crítico de las teorías que proclaman una sexualidad anterior o posterior a la ley. No

obstante, cuando analizamos los pasajes en que Foucault critica las categorías de sexo y el régimen de poder de la sexualidad, nos percatamos de que su propia teoría propone un ideal emancipador no reconocido que cada vez es más difícil de mantener incluso dentro de los límites de su propio sistema crítico.

La teoría de la sexualidad de Foucault, expuesta en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, se contradice en ciertos elementos en la introducción (breve pero reveladora) a los diarios de Herculine Barbin, un/a hermafrodita francés(esa) del siglo XIX, publicados por el propio Foucault. Al nacer, a Herculine se le asignó el sexo «femenino». A los 20 años, tras varias confesiones a doctores y sacerdotes, la obligaron a cambiar legalmente su sexo a «masculino». Los diarios que Foucault afirma haber encontrado aparecen en esta recopilación, junto con los documentos médicos y legales que examinan las razones que determinaron la elección de su sexo «verdadero». También hay un cuento satírico del escritor alemán Oscar Panizza. Foucault escribió una introducción para la versión en inglés, y en ella se pregunta si es necesaria la noción de un sexo verdadero. Al principio, esta pregunta parece tener una continuidad con la genealogía crítica de la categoría de «sexo» que incluye al final de su primer tomo de *Historia de la sexualidad*.[17] Pero los diarios y su introducción permiten equiparar la interpretación que Foucault hace de Herculine con la teoría de la sexualidad que incluye en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*. Si bien en este libro afirma que la sexualidad es coextensa con el poder, no admite las relaciones de poder específicas que generan y condenan la sexualidad de Herculine. En realidad, parece romantizar su mundo de placeres como el «feliz limbo de una no identidad» [pág. xiii], un mundo que va

más allá de las categorías del sexo y de la identidad. La reaparición de un discurso sobre la diferencia sexual y las categorías del sexo dentro de los escritos autobiográficos de Herculine conducirán a una lectura que difiere de la concepción romantizada y al repudio de este texto por parte de Foucault.

En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault comenta lo siguiente sobre la construcción unívoca de «sexo» (una persona es su sexo y, por lo tanto, no el otro): *a)* se genera en interés de la reglamentación y el control sociales de la sexualidad, y *b)* esconde y unifica de forma artificial varias funciones sexuales diferentes y no relacionadas, para posteriormente presentarse dentro del discurso como una *causa*, una esencia interior que crea y a la vez hace inteligible todo tipo de sensación, placer y deseo como característicos de cada sexo. En definitiva, los placeres corporales no son causalmente reductibles a esta esencia presuntamente característica de cada sexo, sino que se pueden interpretar fácilmente como manifestaciones o *signos* de este «sexo».[18]

En oposición a esta falsa construcción del «sexo» como unívoco y causal, Foucault inicia un discurso contrario que concibe el «sexo» como un *efecto* en vez de un origen. En lugar del «sexo» como la causa continua y original y la significación de los placeres corporales, presenta la «sexualidad» como un sistema histórico abierto y complejo de discurso y poder que genera el término equivocado de «sexo» como parte de una táctica para esconder y, por lo tanto, mantener las relaciones de poder. El poder se mantiene y se esconde estableciendo, por ejemplo, una relación externa o arbitraria entre poder (concebido como represión o dominación) y

sexo (concebido como una energía fuerte pero obstruida que espera el desahogo o una autoexpresión auténtica). Utilizar este modelo jurídico no sólo implica que la relación entre poder y sexualidad es ontológicamente clara, sino que el primero funciona siempre y únicamente para subyugar o libertar a un sexo que principalmente está intacto, es autosuficiente y es diferente del poder en sí. Cuando el «sexo» se esencializa de esa forma, se vuelve ontológicamente inmune a las relaciones de poder y a su propia historicidad. Como consecuencia, el análisis de la sexualidad se acaba en el del «sexo», y esta causalidad intercambiada y falsificadora no permite investigar la producción histórica de la categoría de «sexo» en sí. Para Foucault, el «sexo» no sólo debe recontextualizarse dentro de los términos de la *sexualidad*, sino que el poder jurídico debe replantearse como una construcción efectuada por un poder generativo que, al mismo tiempo, esconde el mecanismo de su propia productividad:

> La noción de sexo permitió un vuelco fundamental; permitió sustituir la representación de las relaciones de poder por la sexualidad, y hacer que ésta se manifieste no *en su relación esencial y positiva con el poder*, sino como sujeta a una instancia concreta e irreducible que el poder intenta someter como puede [pág. 187].

En *Historia de la sexualidad*, Foucault expresa claramente una postura contraria a los modelos de emancipación o liberación de la sexualidad porque refuerzan un modelo jurídico que no admite la producción histórica del «sexo» como una categoría, o sea, como un «efecto» mistificado de las relaciones de poder. Su supuesto problema con el feminismo también parece manifestarse aquí: cuando el análisis femi-

nista parte de la categoría de sexo y por tanto, según él, de la restricción binaria del género, Foucault piensa que su propio proyecto es una indagación de cómo se crean la categoría de «sexo» y la diferencia sexual dentro del discurso como aspectos necesarios para la identidad corporal. Para Foucault, el modelo jurídico de la ley que articula el modelo emancipador feminista reconoce que el sujeto de la emancipación, «el cuerpo sexuado» en cierto modo, no requiere una deconstrucción crítica. Como comenta Foucault acerca de algunos intentos humanistas de reforma carcelaria, el sujeto criminal que llega a liberarse puede sentir que las cadenas son todavía más fuertes de lo que el humanista había creído en un principio. Estar sexuado significa, para Foucault, estar expuesto a un conjunto de reglas sociales y sostener que la ley que impone esas reglas es tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos, como el principio hermenéutico de la autointerpretación. Así pues, la categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora, y cualquier análisis que presuponga esa categoría afianza y legitima todavía más esa táctica reglamentadora como un sistema de poder/conocimiento.

Al publicar los diarios de Herculine Barbin, Foucault pretende explicar cómo un cuerpo hermafrodita o intersexuado implícitamente muestra e impugna las tácticas reguladoras de la categorización sexual. Al considerar que el «sexo» vincula los significados y las funciones corporales que no mantienen una relación necesaria entre sí, anuncia que la desaparición del «sexo» termina dispersando estos diferentes significados, funciones, órganos, procedimientos somáticos y fisiológicos, así como la multiplicación de placeres fuera del ámbito de inteligibilidad dictado por sexos unívocos dentro de una relación binaria. Para Foucault, en el

mundo sexual donde habita Herculine, los placeres corporales no implican inmediatamente el «sexo» como su causa primaria y significado último; es un mundo, afirma, en el que «flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño» [pág. 17]. En realidad, son placeres que van más allá de la reglamentación impuesta sobre ellos, y aquí observamos la indulgencia sentimental de Foucault con el mismo discurso liberador que debía sustituir su análisis de *Historia de la sexualidad*. De acuerdo con este modelo de política sexual emancipadora foucaultiano, la destrucción del «sexo» termina en el desahogo de una multiplicidad sexual primaria; esta noción no se aleja mucho de la demanda psicoanalítica del polimorfismo primario o de la idea de Marcuse de un Eros bisexual original y creativo, posteriormente reprimido por una cultura instrumentalista.

La gran diferencia entre la postura de Foucault en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* y su introducción a *Herculine Barbin* se presenta ya como una tensión no solventada dentro del mismo primer tomo (allí alude a los placeres «bucólicos» e «inocentes» del intercambio sexual intergeneracional que es anterior a la imposición de diferentes tácticas reguladoras). Por un lado, Foucault quiere aclarar que no hay «sexo» en sí que no esté provocado por complejas interacciones de discurso y poder; con todo, al parecer sí que hay una «multiplicidad de placeres» *en sí* que no es el resultado de ningún intercambio concreto de discurso/poder. Es decir, Foucault recurre a un tropo de multiplicidad libidinal prediscursiva que admite una sexualidad «antes de la ley»; en realidad, una sexualidad que quiere liberarse de las cadenas del «sexo». Por otro lado, Foucault oficialmente reitera que la sexualidad y el poder son coextensos y que no hay que

creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder. En su modalidad antijurídica y antiemancipadora, el Foucault «oficial» piensa que la sexualidad siempre está dentro de las matrices del poder, que siempre se crea o se construye dentro de prácticas históricas concretas, tanto discursivas como institucionales, y que apelar a una sexualidad antes de la ley es una idea engañosa y cómplice de la política sexual liberadora.

Los diarios de Herculine permiten leer a Foucault contra sí mismo o, mejor dicho, demostrar la contradicción esencial de este tipo de reclamo antiemancipador de libertad sexual. Herculine, denominada Alexina en el texto, cuenta su trágica historia como alguien que ha vivido una existencia llena de exclusión, engaños, nostalgia e insatisfacción inevitable. Ya desde su infancia, cuenta, era distinta de las demás. Esta diferencia refuerza los estados alternados de agitación y vanidad a lo largo de todo el relato, pero está allí como conocimiento tácito antes de que la ley se transforme en actor explícito de la historia. Aunque Herculine no habla directamente de su anatomía en los diarios, si nos basamos en los informes médicos que Foucault publica junto con el texto de Herculine podría afirmarse que ella/él tiene lo que se describe como un pene pequeño o un clítoris grande, que donde debería haber una vagina hay un *cul-de-sac*, según afirman los médicos, y, además, al parecer no posee lo que podría designarse como senos femeninos; además, por lo visto hay una cierta capacidad de eyaculación, la cual no se detalla del todo en los documentos médicos. Herculine nunca alude a la anatomía como tal, pero habla de su difícil experiencia como si se tratara de un error natural, un abandono metafísico, un estado de deseo insaciable y una soledad radical que, antes de suicidarse, convierte en una furia manifiesta, primero dirigida contra los hombres y luego contra el mundo.

Herculine relata de forma elíptica sus relaciones con las compañeras del colegio, las monjas del convento y, finalmente, su relación más apasionada con Sara, que más tarde se convertirá en su amante. Empujada primero por la culpa y luego por alguna molestia genital no detallada, Herculine le cuenta su secreto a un médico y después a un sacerdote, confesiones que efectivamente la obligan a alejarse de Sara. Las autoridades consultan entre sí y la convierten legalmente en un hombre. A partir de ese momento tiene la obligación legal de llevar ropa de hombre y hacer uso de los distintos derechos de los hombres en la sociedad. Narrados en un tono sentimental y melodramático, los diarios revelan un sentido de crisis permanente que desemboca en el suicidio. Podría afirmarse que, antes de convertirse legalmente en hombre, Alexina podía gozar de los placeres que no están sujetos a las presiones jurídicas y reglamentadoras de la categoría de «sexo». En realidad, Foucault parece creer que los diarios permiten entender esos placeres no reglamentados anteriores a la imposición de la ley de sexo unívoco. No obstante, su interpretación es totalmente errónea cuando detalla la manera en que esos placeres siempre están ya inscritos en la ley omnipresente pero no estructurada y, realmente, están creados por la misma ley a la que supuestamente retan.

Es necesario no caer en la tentación de romantizar la sexualidad de Herculine como el juego utópico de los placeres previo a la imposición y las limitaciones del «sexo». Pero todavía se puede formular la otra pregunta foucaultiana: ¿qué prácticas y convenciones sociales crean la sexualidad en esta forma? Si pensamos detenidamente en esta pregunta, creo que podemos entender algo acerca de: *a)* la capacidad productiva del poder, o sea, la manera en que las tácticas reguladoras crean a los sujetos a quienes dominan, y *b)* el meca-

nismo concreto mediante el cual el poder crea la sexualidad en el contexto de esta narración autobiográfica. El tema de la diferencia sexual reaparece bajo una nueva luz cuando en vez de centrarnos en la reificación metafísica de la sexualidad múltiple analizamos, en el caso de Herculine, tanto las estructuras narrativas específicas como las normas políticas y culturales que generan y regulan los besos tiernos, los placeres difusos y las emociones frustradas y transgresoras del mundo sexual de Herculine.

Entre las diferentes matrices de poder que generan la sexualidad entre Herculine y las demás niñas encontramos, evidentemente, las prácticas de la homosexualidad femenina promovidas y a la vez condenadas por el convento y su ideología religiosa. De Herculine sabemos que lee bastante, que gracias a su educación francesa decimonónica ha estudiado a los clásicos y el romanticismo francés, y que su propia narración se crea dentro de un conjunto establecido de convenciones literarias. En realidad, estas costumbres generan e interpretan esta sexualidad que tanto Foucault como Herculine creen que está fuera de toda convención. Los relatos románticos y sentimentales de amores imposibles también parecen provocar toda clase de deseo y padecimiento en este texto, al igual que las leyendas cristianas sobre santos desgraciados, los mitos griegos sobre andróginos suicidas y obviamente la misma figura de Cristo. Sean estas posturas «anteriores» a la ley como una sexualidad múltiple o queden «fuera» de la ley como una transgresión antinatural, siempre están «dentro» de un discurso que genera la sexualidad y luego la esconde mediante la configuración de una sexualidad valiente y rebelde «fuera» del texto mismo.

Los intentos por explicar las relaciones sexuales de Herculine con niñas, acudiendo al componente masculino de su

duplicidad biológica, son, obviamente, la tentación en la que cae constantemente el texto. Si Herculine desea a una niña, entonces tal vez haya pruebas en sus estructuras hormonales o cromosómicas, o en la presencia anatómica del pene no perforado, para indicar un sexo masculino más diferenciado que después produce capacidad y deseo heterosexuales. ¿Acaso no surgen los placeres, los deseos y los actos, en cierto modo, del cuerpo biológico? ¿Y acaso no hay alguna manera de considerar ese surgimiento como una necesidad causal de ese cuerpo y una expresión de su especificidad sexual?

Quizá porque el cuerpo de Herculine es hermafrodita es especialmente difícil intentar separar conceptualmente la descripción de sus características sexuales primarias y su identidad de género (el sentido de su propio género que, por cierto, varía constantemente y no queda claro) en relación con la dirección y los objetos de su deseo. Él/ella mismo/a reconoce en diferentes momentos que su cuerpo es la *causa* de su confusión de género y sus placeres transgresores, como si fuesen al mismo tiempo la consecuencia y la expresión de una esencia que de alguna forma está fuera del orden natural y metafísico de las cosas. Pero más que considerar que su cuerpo anómalo es la causa de su deseo, sus problemas, sus relaciones y su confesión, podemos entender este cuerpo, aquí completamente textualizado, como el signo de una ambivalencia irresoluble creada por el discurso jurídico sobre el sexo unívoco. En vez de la univocidad, no descubrimos la multiplicidad, como desea Foucault, sino que más bien nos encontramos frente a una ambivalencia fatal, creada por la ley prohibitiva, que, pese a sus efectos de feliz dispersión, termina en el suicidio de Herculine.

Al leer el relato de Herculine en el que explica su intimidad, una suerte de producto confesional del yo, parece que

su disposición sexual es ambivalente desde el inicio, que su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como el precepto institucional de buscar el amor de las «hermanas» y «madres» de la familia extensa del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Foucault afirma inadvertidamente que el «feliz limbo de una no identidad» de Herculine fue posible gracias a una formación históricamente específica de la sexualidad, es decir, «su existencia recluida en compañía casi exclusiva de mujeres». Esta «extraña felicidad», como él la define, era al mismo tiempo «obligatoria y prohibida» dentro de los límites de las normas conventuales. Aquí afirma claramente que este ambiente homosexual, articulado por un tabú erotizado, fomenta de forma sutil este «feliz limbo de una no identidad». Posteriormente Foucault rechaza rápidamente la idea de que Herculine interviene en una práctica de convenciones homosexuales femeninas, y repite que más que una diversidad de identidades femeninas está en juego la «no identidad». Para que Herculine ocupe el lugar discursivo de «la homosexual femenina», Foucault tendría que incluir la categoría de sexo, pero eso es justamente lo que quiere que rechacemos a partir del relato de Herculine.

Pero tal vez Foucault sí quiere conservar las dos opciones; en realidad, insinúa que la no identidad es lo que se produce en contextos homosexuales, es decir, que la homosexualidad es útil para destruir la categoría de sexo. Adviértase en la siguiente descripción que hace Foucault de los placeres de Herculine cómo la categoría de sexo se invoca y se niega a la vez: el colegio y el convento sirven «para revelar los tiernos placeres que descubre y provoca la no identidad sexual cuando se extravía en medio de todos esos cuer-

pos semejantes» [pág. 18]. Aquí Foucault sugiere que el parecido de estos cuerpos determina el feliz limbo de su no identidad, afirmación difícil de aceptar tanto lógica como históricamente, pero también como una descripción apropiada de Herculine. ¿Es la conciencia de su parecido lo que determina el juego sexual de las jóvenes en el convento o, por el contrario, es la presencia erotizada de la ley que prohíbe la homosexualidad lo que genera estos placeres transgresores en la forma de una confesión? Herculine sostiene su propio discurso de diferencia sexual incluso dentro de este contexto presuntamente homosexual: percibe y disfruta de su diferencia respecto de las otras jóvenes a quienes desea, pero esta diferencia no es una mera reproducción de la matriz heterosexual del deseo. Es consciente de que su posición en ese intercambio es transgresora, que es una «usurpadora» de un privilegio masculino, como afirma Herculine, y que refuta ese privilegio aunque lo repite.

El lenguaje de usurpación propone participar en las mismas categorías de las que se siente inevitablemente alejada/o, lo cual también sugiere las probabilidades desuaturalizadas y fluidas de tales categorías cuando ya no están vinculadas causal o expresivamente al supuesto carácter fijo del sexo. La anatomía de Herculine no cae fuera de las categorías del sexo, pero confunde y reorganiza las partes que conforman esas categorías; en verdad, el libre juego de atributos tiene el efecto de mostrar el carácter ilusorio del sexo como un sustrato sustantivo permanente al que en apariencia se adhieren esos diferentes atributos. Es más, la sexualidad de Herculine genera una serie de transgresiones de género que desafía la diferenciación misma entre intercambio erótico heterosexual y lésbico, y resalta los puntos de su convergencia y redistribución ambiguas.

Pero parece que estamos obligados a preguntar si no hay, incluso en el nivel de una ambigüedad sexual discursivamente constituida, algunas cuestiones del «sexo» y, de hecho, de su relación con el «poder» que limitan el libre juego de las categorías sexuales. Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto es libre ese juego, ya se considere una multiplicidad libidinal prediscursiva o una multiplicidad discursivamente constituida? La crítica original de Foucault a la categoría de sexo es que impone el artificio de unidad y univocidad a una serie de componentes y funciones sexuales ontológicamente diferentes. En un movimiento casi rousseauniano, Foucault elabora una oposición binaria con una ley cultural artificial que menoscaba y deforma lo que bien podríamos considerar una heterogeneidad *natural*. Herculine también alude a su sexualidad como «esta incesante lucha de la naturaleza contra la razón» [pág. 114]. No obstante, un examen sumario de estos «componentes» distintos señala el predominio de un punto de vista completamente médico que los define como «funciones», «sensaciones» e incluso «impulsos». Por consiguiente, la heterogeneidad a la que recurre Foucault está formada por el mismo discurso médico que él expone como la ley jurídica represiva. Pero, ¿cuál es la heterogeneidad que Foucault parece advertir, y a qué propósitos sirve?

Si Foucault alega que se incita a la no identidad sexual en contextos homosexuales, parecería entonces que reconoce los contextos heterosexuales precisamente como aquellos en que se forma la identidad. Ya sabemos que, según Foucault, la categoría del sexo y de la identidad generalmente son el efecto y el instrumento de un régimen sexual regulador, pero no se especifica si esa reglamentación es reproductiva o heterosexual, o alguna otra cosa. ¿Crea quizás esa reglamentación de la sexualidad las identidades masculina y

femenina dentro de una relación binaria simétrica? Si la homosexualidad crea la no identidad sexual, entonces la homosexualidad misma ya tampoco depende de que las identidades se *asemejen*; en realidad, la homosexualidad ya no podría definirse como tal. Pero si se afirma que la homosexualidad designa el lugar de una heterogeneidad libidinal *innombrable*, quizá podamos preguntar si se trata, más bien, de un amor que no puede o no se atreve a decir su nombre. En otras palabras, Foucault, quien sólo concedió una entrevista sobre la homosexualidad y siempre ha eludido el momento confesional en su propia obra, nos presenta, sin embargo, la confesión de Herculine de una manera descaradamente didáctica. ¿Será ésta una confesión desplazada que implica cierta continuidad o un paralelo entre ambas vidas?

En la portada de la edición francesa, Foucault afirma que, según Plutarco, las personas ilustres son *vidas paralelas* que, en cierto modo, viajan por líneas infinitas que al final se unen en la eternidad. Afirma que hay algunas vidas que se alejan del camino del infinito y pueden desaparecer en una oscuridad que nunca podrá recobrarse; vidas que no siguen el camino «recto» *[straight]*, por así decirlo, a una comunidad eterna de grandeza, sino que se apartan de él y se arriesgan a ser completamente irrecuperables. «Eso sería lo opuesto a lo que afirma Plutarco —escribe—, vidas paralelas que nada puede volver a juntar.» Aquí se refiere claramente a la separación de Herculine, el nombre masculino adoptado (aunque con una curiosa terminación final femenina), y Alexina, el nombre que designaba a Herculine en el modo femenino. Pero también hace alusión a la relación entre Herculine y Sara, su amante, quienes están bastante separadas literalmente y cuyos caminos se van alejando de forma clara. Pero quizás Herculine también sea en cierto sen-

tido un paralelo con Foucault, precisamente en el sentido de que puede haber líneas de vida divergentes, que no son «rectas». De hecho, tal vez Herculine y Foucault son paralelos, no en un sentido literal, sino en su misma refutación de lo literal como tal, sobre todo empleado en las categorías de sexo.

La observación formulada por Foucault en el prefacio de que hay cuerpos que en algún sentido son «parecidos» entre sí, no tiene en cuenta la distinción hermafrodita del cuerpo de Herculine, ni tampoco su propia presentación de sí misma/o como muy diferente de las mujeres a quienes desea. En realidad, después de cierto tipo de intercambio sexual, Herculine usa el lenguaje de apropiación y de triunfo, alegando que Sara es su propiedad eterna cuando dice: «Sara *me pertenecía* de ahora en adelante» [pág. 67]. Entonces, ¿por qué Foucault se opondría al mismo texto que quiere utilizar para hacer tal afirmación? En la única entrevista que Foucault concedió para hablar de la homosexualidad, James O'Higgins, el entrevistador, dice que «en los círculos de intelectuales de Estados Unidos, sobre todo entre las feministas radicales, se tiende cada vez más a diferenciar entre la homosexualidad masculina y la femenina»; esta postura —según O'Higgins— implica que ocurren cosas físicas muy diferentes en los dos tipos de encuentros y que las lesbianas tienden a decantarse por la monogamia mientras que, por lo general, no ocurre lo mismo entre los hombres gay. Foucault responde con risas —pues entre corchetes aparece «[Risas]»—, y afirma: «Lo único que puedo hacer es reírme».[19] Hay que recordar que la risa también surgió tras leer a Borges, como explica en el prefacio a *Las palabras y las cosas*:

> Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo que es familiar al pensamiento [...], desbaratando todas las superficies ordenadas y todos los planos que regulan la proliferación de seres, ocasionando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.[20]

El texto de Borges, obviamente, versa sobre la enciclopedia china, que confunde la división aristotélica entre categorías universales y ejemplos particulares. Pero también está la «risa desbordante» de Pierre Rivière, cuyo acto de asesinar a su familia o quizá, para Foucault, a *la* familia, parece negar bastante literalmente las categorías de parentesco y, por extensión, de sexo.[21] Y también, por supuesto, está la risa ahora famosa de Bataille que, según afirma Derrida en *La escritura y la diferencia*, revela el exceso que escapa del dominio conceptual de la dialéctica, de Hegel.[22] Así pues, Foucault parece reír precisamente porque la pregunta instituye la misma relación binaria que él intenta desplazar, esa relación deprimente de lo Mismo y lo Otro que ha caracterizado no sólo el legado de la dialéctica, sino también la dialéctica del sexo. Y también está, obviamente, la risa de la Medusa que, como afirma Hélène Cixous, destruye la superficie plácida formada por la mirada paralizante y muestra que la dialéctica de lo Mismo y lo Otro se origina en el eje de la diferencia sexual.[23] En una actitud en que recuerda tímidamente al cuento de la Medusa, Herculine describe «la fría quietud de mi mirada [que] parece dejar helados» [pág. 116] a quienes se cruzan con ella.

Pero realmente es Irigaray quien expone esta dialéctica de lo Mismo y lo Otro como una relación binaria falsa, la ilusión de una diferencia simétrica que afianza la economía

metafísica del falogocentrismo, la economía de lo mismo. Para Irigaray, lo Otro y lo Mismo llevan la marca de lo masculino; lo Otro no es sino la construcción negativa del sujeto masculino, con la consecuencia de que el sexo femenino no es representable; es decir, es el sexo que, dentro de esta economía significante, no es uno. Pero no es uno también en el sentido de que evita la característica unívoca de significación de lo Simbólico y porque no es una identidad sustantiva, sino siempre y únicamente una relación de diferencia imprecisa respecto de la economía que hace que no esté presente; no es «uno» porque es múltiple y difuso en sus placeres y su modo significante. En realidad, tal vez los placeres aparentemente múltiples de Herculine cumplirían los requisitos de la marca de lo femenino en su polivalencia y en su negación a subordinarse a los intentos reductivos de la significación unívoca.

Pero no olvidemos la relación de Herculine con la risa que parece manifestarse dos veces, primero en el miedo a que se rían *de* ella y más tarde como una risa burlona que dirige contra el doctor, a quien deja de respetar después de que él no comunique a las autoridades competentes la irregularidad natural que le ha sido revelada. Así pues, para Herculine la risa parece implicar o humillación o burla, dos posturas relacionadas sin ninguna ambigüedad a una ley condenatoria, sujetas a ella ya sea como instrumento o como objeto. Herculine no está fuera de la jurisdicción de esa ley; incluso su exilio se entiende a partir del modelo del castigo. Desde la primera página afirma que su «lugar no estaba marcado *[pas marquée]* en este mundo que me excluyó». Y expresa el primer sentido de lo abyecto que más tarde se representa primero como una hija o amante devota parecida a un «perro» o un «esclavo», y después en una forma plena y

fatal cuando es excluida y se excluye ella misma del campo de todos los seres humanos. Desde este aislamiento presuicida afirma volar por encima de ambos sexos, pero su furia va dirigida más plenamente contra los hombres, de cuyo «título» intentó apoderarse en su intimidad con Sara y a quienes ahora acusa abiertamente de ser quienes, de alguna manera, le privan de la posibilidad del amor.

Al comienzo de la narración incluye dos párrafos «paralelos» de una sola oración que evocan una incorporación melancólica del padre perdido, la posposición de la furia por el abandono por medio de la instauración estructural de esa negatividad en su identidad y deseo. Antes de revelarnos que él/ella mismo/a fue abandonado/a repentinamente por su madre, afirma que por motivos no expresados estuvo durante algunos años en un orfanato. Habla de los «pobres seres, privados desde la cuna de las caricias de una madre». En la siguiente oración define esta institución como un «asilo del sufrimiento y la desgracia», y en la siguiente menciona a su padre, a quien «una muerte súbita fulminante vino a privar demasiado pronto del dulce afecto de mi madre» [pág. 23]. Aunque su propio abandono queda desviado dos veces debido a la compasión que siente por otros que de repente se quedan sin madre, establece una identificación mediante esa desviación, que más tarde resurge como el problema conjunto de padre e hija privados de la caricia materna. Las desviaciones del deseo se confunden semánticamente, por así decirlo, cuando Herculine se enamora de una «madre» tras otra, y luego de las «hijas», lo cual causa indignación a todo tipo de madre. En realidad, duda entre ser el objeto de la adoración y el entusiasmo de todos o ser el objeto de burla y abandono, doble resultado de una estructura melancólica que debe nutrirse de sí misma sin ninguna interposición.

Si la melancolía conlleva una autorrecriminación, como afirma Freud, y si ésta es una suerte de narcisismo negativo (que acompaña al yo, aunque sólo sea en la forma de amonestar a ese yo), entonces Herculine cae constantemente en la oposición entre el narcisismo negativo y el positivo, y al mismo tiempo se considera la persona más abandonada y desatendida de la tierra, pero también como la que hechiza y atrae a rodos los que se le acercan; en verdad, alguien que es mejor para todas las mujeres que cualquier «hombre» [pág. 117].

Herculine alude al hospital para niños huérfanos como ese primer «asilo del sufrimiento», un lugar que figuradamente vuelve a encontrar al final de la narración como el «asilo de la tumba». Así como ese primer asilo ofrece una comunión mágica y una identificación con el padre fantasma, la tumba de la muerte ya está ocupada por el mismo padre, con quien espera reunirse cuando muera: «La visión de una tumba me reconciliaba con la vida», escribe. «Experimento no sé qué ternura hacia aquel cuyos huesos yacen bajo mis pies *[là à mes pieds]*» [pág. 120]. Pero este amor, planteado como una suerte de solidaridad contra la madre que los abandonó, no se purifica en ningún aspecto de la ira por el abandono: el padre «bajo sus pies» se enaltece hasta convertirse en todos los hombres sobre quienes él/ella vuela, y a quienes dice dominar [pág. 117], y hacia quienes dirige su risa desdeñosa. Antes dice sobre el doctor que descubrió su condición anómala: «¡Hubiera querido verle a cien pies bajo tierra!» [pág. 83].

Aquí la ambivalencia de Herculine expresa los límites de la teoría foucaultiana del «feliz limbo de una no identidad». Casi prefigurando el lugar que Herculine aceptará según Foucault, él/ella se pregunta si no es «el juguete de algún

sueño imposible» [pág. 92]. La disposición sexual de Herculine es ambigua desde el principio y, como se comentó anteriormente, su sexualidad resume la estructura ambivalente de su producción, explicada en parte como la orden institucional de buscar el amor de las «hermanas y madres» de la familia extendida del convento y la prohibición absoluta de llevar demasiado lejos ese amor. Su sexualidad no está fuera de la ley, sino que es la consecuencia ambivalente de la ley, en la que la noción misma de *prohibición* se amplía a los ámbitos psicoanalítico e institucional. Sus confesiones, y también sus deseos, son a la vez sometimiento y desafío. En definitiva, el amor prohibido por la muerte o el abandono —o ambos— es un amor que concibe la prohibición como su condición y su objetivo.

Después de subordinarse a la ley, Herculine se convierte en un sujeto jurídicamente castigado como «hombre», pero la categoría de género resulta ser menos fluida de lo que indican sus propias referencias a *Las metamorfosis* de Ovidio. Su discurso heteroglósico desafía la viabilidad de la noción de una «persona» que puede considerarse preexistente al género o que puede sustituir un género por otro. Cuando no es activamente juzgado/a por los demás, se juzga a sí mismo/a (incluso se denomina a sí mismo/a *juez* [pág. 117]), lo cual muestra que la ley jurídica es en realidad mucho más fuerte que la ley empírica que lleva a cabo su conversión de género. De hecho, Herculine nunca puede personificar esa ley, precisamente porque no puede propiciar la ocasión en que esa ley se naturalice en las estructuras simbólicas de la anatomía. Dicho de otra forma, la ley no es meramente una imposición cultural sobre una heterogeneidad que, en otros sentidos, sería natural; la ley exige estar de acuerdo con su propia noción de «naturaleza» y adquiere su legitimidad

mediante la naturalización binaria y asimétrica de los cuerpos en que el Falo, aunque no sea idéntico al pene, de todas formas presenta a éste como su instrumento y signo naturalizados.

Los placeres y deseos de Herculine no son en absoluto la inocencia bucólica que crece y se multiplica antes de la imposición de una ley jurídica. Tampoco queda Herculine totalmente fuera de la economía significante de la masculinidad. Está «fuera» de la ley, pero la ley mantiene este «fuera» dentro de sí misma. En efecto, él/ella representa la ley no como un sujeto titular, sino como un testimonio evidente de la capacidad misteriosa de la ley para originar únicamente las rebeliones que —por fidelidad— seguramente se subyugarán a sí mismas y a aquellos sujetos que, completamente sometidos, no tengan más alternativa que repetir la ley de su génesis.

Posdata final no científica

En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault parece situar la búsqueda de la identidad dentro del contexto de las formas jurídicas del poder que se estructuran con la aparición de las ciencias sexuales, incluido el psicoanálisis, a finales del siglo XIX. Aunque Foucault corrigió la historiografía del sexo al principio de *El uso de los placeres* e intentó encontrar las reglas represivas/generativas de la formación del sujeto en los primeros textos griegos y romanos, continuó con su proyecto filosófico de explicar la producción reguladora de los efectos de identidad. Un ejemplo actual de esta búsqueda de identidad puede encontrarse en el desarrollo reciente de la biología celular, ejemplo que in-

voluntariamente corrobora la pertinencia constante de una crítica foucaultiana.

Un lugar para poner en tela de juicio la univocidad del sexo es la reciente discusión sobre el gen maestro que los investigadores del Massachusetts Institute of Technology (MIT) afirman haber descubierto a finales de 1987, y que es el determinante secreto y seguro del sexo. Gracias a la utilización de medios tecnológicos sumamente sofisticados, el doctor David Page y sus colegas descubrieron el gen maestro, que forma una secuencia específica de ADN en el cromosoma Y, y lo denominaron TDF [por sus siglas en inglés: *testis determining factor*] o factor determinante de testículos. Las conclusiones de la investigación se publicaron en *Cell* [n.º 51]; ahí el doctor Page afirma haber descubierto «el interruptor binario al que están subordinadas todas las características sexualmente dimórficas».[24] Analicemos, así pues, lo que afirma este descubrimiento y comprobemos por qué siguen formulándose las preguntas preocupantes sobre cómo se determina el sexo.

Según el artículo de Page «The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein», se tomaron muestras de ADN de un grupo poco común de personas, algunas de las cuales tenían cromosomas XX, pero que habían sido designadas médicamente como masculinas, y otras que tenían una constitución cromosómica de XY, pero a quienes se consideró médicamente femeninas. No se explica exactamente sobre qué base se las había considerado de manera diferente de lo que mostraban sus cromosomas, pero podemos deducir que las características primarias y secundarias obvias mostraban que, de hecho, ésas eran las designaciones adecuadas. Page y sus colaboradores plantearon la siguiente suposición: debe de haber alguna parte del

ADN que no se puede observar en las condiciones microscópicas habituales que establece el sexo masculino; y esta parte del ADN tal vez se desplazó de algún modo del cromosoma Y, su lugar habitual, a algún otro cromosoma, donde uno no esperaría encontrarla. Sólo si *a)* admitiéramos esta secuencia de ADN que no puede detectarse, y *b)* demostráramos su transubicabilidad, podríamos comprender por qué aun cuando un hombre XX no tenía un cromosoma Y detectable era, de hecho, un hombre. De la misma forma podríamos explicar la insólita presencia del cromosoma Y en mujeres, precisamente porque esa parte del ADN de alguna manera estaba fuera de su sitio.

Aunque el grupo de muestra que usaron Page y sus investigadores para llegar a este descubrimiento era limitado, la especulación en que fundamentan su investigación se basa, en parte, en que fácilmente un diez por ciento de la población mundial posee variaciones cromosómicas que no se adaptan satisfactoriamente a las categorías de mujeres XX y hombres XY. Por consiguiente, el descubrimiento del «gen maestro» se considera una base más segura para entender la determinación sexual y, por tanto, la diferencia sexual, que las proporcionadas por criterios cromosómicos anteriores.

Desafortunadamente para Page, surgió un problema persistente que amenazaba las afirmaciones efectuadas a favor del descubrimiento de la secuencia del ADN. Exactamente la misma parte del ADN que, al parecer, determina la masculinidad estaba, de hecho, presente en los cromosomas X de las mujeres. Ante este extraño descubrimiento, Page afirmó que quizá lo determinante no era la *presencia* de la secuencia de genes en los hombres en oposición a su *ausencia* en las mujeres, sino que en los hombres estaba *activa* y en las mujeres *pasiva* (¡Aristóteles está vivo!). Pero esta tesis conti-

núa siendo hipotética y, de acuerdo con Anne Fausto-Sterling, Page y sus colaboradores no dijeron en ese artículo publicado en *Cell* que los sujetos de quienes se tomaron las muestras de genes eran bastante ambiguos en sus constituciones anatómicas y reproductivas. Cito del artículo de Fausto-Sterling, titulado «Life in the XY Corral»:

> Los cuatro hombres XX que estudiaron eran estériles (no producían esperma), tenían testículos pequeños completamente carentes de células germinales, es decir, células precursoras de espermatozoides. También mostraban altos niveles hormonales y bajos niveles de testosterona. Presumiblemente estaban catalogados como hombres a causa de sus órganos genitales externos y a la presencia de testículos [...]. Además [...], los genitales externos de ambas mujeres XY eran normales, [pero] sus ovarios no tenían células germinales [pág. 328].

Es evidente que éstos son ejemplos en los que la suma de las partes componentes del sexo no redunda en la coherencia o unidad reconocible que suele nombrarse mediante la categoría de sexo. Esta incoherencia también está presente en el argumento de Page, pues no queda claro por qué tendríamos que estar de acuerdo desde el principio en que éstos *son* hombres XX y mujeres XY, justamente cuando lo que se cuestiona es la designación de hombre y mujer, lo cual ya está determinado de manera implícita al apelar a los genitales externos. En realidad, si los genitales externos fueran un criterio suficiente para distinguir o asignar el sexo, entonces la investigación experimental del gen maestro casi no sería necesaria.

Pero hay que señalar otro tipo de problema que hace referencia a la manera en que se ha planteado, demostrado y

validado esa suposición concreta. Obsérvese que Page y sus colaboradores vinculan la determinación del sexo con la de lo masculino, y con la de los testículos. Las genetistas Eva Eicher y Linda L. Washburn afirman en la *Annual Review of Genetics* que la determinación de los ovarios nunca se tiene en cuenta en los trabajos sobre el establecimiento del sexo y que el carácter de femenino siempre se conceptualiza partiendo de la ausencia del factor determinante masculino o por la presencia pasiva de ese factor. Ya sea como ausente o pasiva, la determinación de los ovarios por definición está descalificada como objeto de estudio. No obstante, Eicher y Washburn sostienen que *está* activa y que, en efecto, un prejuicio cultural, un conjunto de suposiciones a partir del género acerca del sexo y acerca de lo que permite valorar esa pesquisa, trastoca y restringe la investigación de la determinación sexual. Fausto-Sterling cita a Eicher y Washburn:

> Algunos investigadores han preponderado la hipótesis de que el cromosoma Y está implicado en la determinación del testículo al exponer la inducción de tejido testicular como un acontecimiento activo (dominante, dirigido por los genes), mientras que exponen la inducción de tejido ovárico como un acontecimiento pasivo (automático). Es evidente que la inducción de tejido ovárico es un procedimiento de desarrollo tan activo y tan genéticamente dirigido como la inducción de tejido testicular o, incluso, la inducción de cualquier procedimiento de diferenciación celular. No se ha escrito prácticamente nada sobre los genes que participan en la inducción de tejido ovárico desde la gónada indiferenciada [pág. 325].

De forma parecida, todo el campo de la embriología ha recibido duras críticas por ceñirse al papel esencial del nú-

cleo en la diferenciación celular. Las críticas feministas del campo de la biología celular molecular han proporcionado argumentos en contra de sus suposiciones nucleocéntricas. En contraposición con una investigación que intenta probar que el núcleo de una célula completamente diferenciada es el dueño o director del desarrollo de un organismo nuevo completo y bien formado, se ha presentado un programa de investigación que tendría como punto de partida una reconcepción del núcleo como algo que adquiere significado y control sólo dentro de su contexto celular. Según Fausto-Sterling, «lo que hay que plantearse no es cómo cambia un núcleo celular durante la diferenciación, sino más bien cómo cambian las interacciones nucleares citoplasmáticas dinámicas durante la diferenciación» [págs. 323-324].

La estructura de la investigación de Page se amolda completamente a las ideas generales de la biología celular molecular. El marco indica, desde el principio, su negativa a considerar que estos individuos desafían de manera implícita la fuerza descriptiva de las categorías de sexo que existen. La pregunta que él se formula es cómo se enciende el «interruptor binario», y no si la descripción de los cuerpos en términos del sexo binario es apropiada para la labor emprendida. Asimismo, la concentración en el «gen maestro» indica que la feminidad debe concebirse como la presencia o ausencia de la masculinidad o, en el mejor de los casos, la presencia de una pasividad que, en los hombres, permanentemente sería activa. Obviamente, esto se afirma dentro de un contexto de investigación en el que nunca se han valorado suficientemente las contribuciones ováricas activas para la diferenciación sexual. Aquí la conclusión no es que no puedan hacerse afirmaciones válidas y demostrables acerca de la determinación sexual, sino más bien que las suposicio-

nes sexuales respecto de la situación relativa de hombres y mujeres —y la misma relación binaria de género— encuadran y centran la investigación de la determinación sexual. Es todavía más difícil diferenciar entre el sexo y el género cuando somos conscientes de que los significados provistos de género enmarcan la hipótesis y el razonamiento de las investigaciones biomédicas cuyo objetivo es precisar cómo es el «sexo» antes de los significados culturales que adquiere. En realidad, la tarea se complica todavía más cuando nos percatamos de que el lenguaje de la biología interviene en otros tipos de lenguaje y reproduce la sedimentación cultural en los objetos que quiere descubrir y describir con neutralidad.

¿Acaso no aluden Page y otros a una norma puramente cultural cuando afirman que un individuo XX anatómicamente ambiguo es hombre, norma según la cual los genitales son el «signo» definitivo del sexo? Puede afirmarse que en estos casos las discontinuidades no pueden solventarse apelando a un único factor determinante y que el sexo —como categoría que incluye varios componentes, funciones y dimensiones cromosómicas y hormonales— ya no funciona dentro del marco binario que damos por sentado. Aquí la cuestión no es apelar a las excepciones, a lo extraño, sólo para relativizar las afirmaciones hechas en nombre de la vida sexual normal. No obstante, como afirma Freud en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, es la excepción, lo raro, lo que nos revela cómo está formado el mundo mundano, que se da por sentado, de los significados sexuales. Sólo desde una posición conscientemente desnaturalizada se ve cómo se crea la apariencia de naturalidad. Las presuposiciones sobre los cuerpos sexuados, si son de uno u otro sexo, de los significados que se dice les son inmanentes o el resultado de

que estén sexuados de una manera dada, de repente se ven significativamente debilitados por los ejemplos que no cumplen con las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los límites de las normas culturales. Por consiguiente, lo insólito, lo incoherente, lo que queda «fuera», nos ayuda a entender que el mundo de categorización sexual que presuponemos es construido y que, de hecho, podría construirse de otra forma.

Aunque quizá no estemos de acuerdo inmediatamente con el análisis de Foucault —que la categoría de sexo se construye en aras de un sistema de sexualidad reglamentadora y reproductiva—, es interesante señalar que Page nombra los genitales externos, las partes anatómicas fundamentales para simbolizar la sexualidad reproductiva, como los determinantes no ambiguos y *a priori* de la asignación sexual. También puede alegarse que la investigación de Page está cercada por dos discursos que, en este caso, son incompatibles: el discurso cultural que considera a los genitales externos como los signos inequívocos del sexo, y que lo hace en aras de intereses reproductivos, y el discurso que intenta definir el principio masculino como activo y monocausal, cuando no autogenético. Así, el deseo de establecer el sexo de forma definitiva, y de hacerlo más bien como un sexo y no el otro, parece proceder de la organización social de la reproducción sexual a través de la construcción de las posturas e identidades claras e inequívocas de los cuerpos sexuados uno respecto del otro.

Teniendo en cuenta que, dentro del marco de la sexualidad reproductiva, el cuerpo masculino suele representarse como el agente activo, el problema de la investigación de Page es, en cierto modo, aproximar el discurso de la reproducción y el de la actividad masculina, dos discursos que

suelen funcionar juntos culturalmente pero que, en este caso, se han alejado. Es interesante el esfuerzo de Page por determinar la secuencia activa de ADN como la última palabra, priorizando, en efecto, el principio de actividad masculina sobre el discurso de la reproducción.

Sin embargo, esta prioridad sólo constituiría una apariencia, según la teoría de Monique Wittig. La categoría de sexo es propia de un sistema de heterosexualidad obligatoria que, sin duda, funciona a través de un sistema de reproducción sexual obligatoria. Para Wittig —cuya posición analizaremos a continuación—, «masculino» y «femenino», «hombre» y «mujer» existen *únicamente* dentro de la matriz heterosexual; en realidad, son los términos naturalizados que mantienen escondida esa matriz y, en consecuencia, la protegen de una crítica radical.

MONIQUE WITTIG: DESINTEGRACIÓN CORPORAL Y SEXO FICTICIO

El lenguaje arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social.

MONIQUE WITTIG

Simone de Beauvoir afirmó en *El segundo sexo* que «no se nace mujer: *llega* una a *serlo*». La frase es extraña, parece incluso no tener sentido, porque ¿cómo puede una llegar a ser mujer si no lo era desde antes? ¿Y quién es esta «una» que llega serlo? ¿Hay algún ser humano que llegue a ser de su género en algún momento? ¿Es razonable afirmar que este ser humano no era de su género antes de llegar a ser de su género? ¿Cómo llega uno a ser de un género? ¿Cuál es el

momento o el mecanismo de la construcción del género? Y, tal vez lo más importante, ¿cuándo llega este mecanismo al escenario cultural para convertir al sujeto humano en un sujeto con género?

¿Hay personas que no hayan tenido un género ya desde siempre? La marca de género está para que los cuerpos puedan considerarse cuerpos humanos; el momento en que un bebé se humaniza es cuando se responde a la pregunta «¿Es niño o niña?». Las figuras corporales que no caben en ninguno de los géneros están fuera de lo humano y, en realidad, conforman el campo de lo deshumanizado y lo abyecto contra lo cual se conforma lo humano. Si el género siempre está allí, estableciendo con antelación lo que constituye lo humano, ¿cómo podemos hablar de un humano que llega a ser de su género, como si el género fuera una posdata o algo que se le ocurre más tarde a la cultura?

Obviamente, Beauvoir únicamente quería decir que la categoría de las mujeres es un logro cultural variable, una sucesión de significados que se adoptan o se usan dentro de un ámbito, y que nadie nace con un género: el género siempre es adquirido. Por otra parte, Beauvoir estaba dispuesta a declarar que se nace con un sexo, como un sexo, sexuado, y que ser sexuado y ser humano son términos paralelos y simultáneos; el sexo es un atributo analítico de lo humano; no hay humano que no sea sexuado; el sexo asigna al humano un atributo necesario. Pero el sexo no crea el género, y no se puede afirmar que el género refleje o exprese el sexo; en realidad, para Beauvoir, el sexo es inmutablemente fáctico, pero el género se adquiere y, aunque el sexo no puede cambiarse —o eso opinaba ella—, el género es la construcción cultural variable del sexo: las múltiples vías abiertas de significado cultural originadas por un cuerpo sexuado.

La teoría de Beauvoir tenía consecuencias aparentemente radicales que ella misma no contempló. Por ejemplo, si el sexo y el género son radicalmente diferentes, entonces no se desprende que ser de un sexo concreto equivalga a llegar a ser de un género concreto; dicho de otra forma, «mujer» no necesariamente es la construcción cultural del cuerpo femenino, y «hombre» tampoco representa obligatoriamente a un cuerpo masculino. Esta afirmación radical de la división entre sexo/género revela que los cuerpos sexuados pueden ser muchos géneros diferentes y, además, que el género en sí no se limita necesariamente a los dos géneros habituales. Si el sexo no limita al género, entonces quizás haya géneros —formas de interpretar culturalmente el cuerpo sexuado— que no estén en absoluto limitados por la dualidad aparente del sexo. Otra consecuencia es que si el género es algo en que uno se convierte —pero que nno nnnca puede ser—, entonces el género en sí es una especie de transformación o actividad, y ese género no debe entenderse como un sustantivo, una cosa sustancial o una marca cultural estática, sino más bien como algún tipo de acción constante y repetida. Si el género no está relacionado con el sexo, ni causal ni expresivamente, entonces es una acción que puede reproducirse más allá de los límites binarios que impone el aparente binarismo del sexo. En realidad, el género sería una suerte de acción cultural/corporal que exige un nuevo vocabulario que instaure y multiplique participios presentes de diversos tipos, categorías resignificables y expansivas que soporten las limitaciones gramaticales binarias, así como las limitaciones sustancializadoras sobre el género. Pero ¿cómo podría tal proyecto entenderse culturalmente y no convertirse en una utopía vana e imposible?

«No se nace mujer.» Monique Wittig repite esa frase en un artículo que lleva el mismo título, aparecido en *Feminist Issues* [vol. 1, nº 1]. Pero ¿qué clase de alusión y representación de Beauvoir propone Monique Wittig? Dos de sus afirmaciones la acercan a Beauvoir y a la vez la alejan de ella: la primera, que la categoría de sexo no es ni invariable ni natural, más bien es una utilización específicamente política de la categoría de naturaleza que obedece a los propósitos de la sexualidad reproductiva. En definitiva, no hay ningún motivo para clasificar a los cuerpos humanos en los sexos masculino y femenino a excepción de que dicha clasificación sea útil para las necesidades económicas de la heterosexualidad y le proporcione un brillo naturalista a esta institución. Por consiguiente, para Wittig no hay ninguna división entre sexo y género; la categoría de «sexo» es en sí una categoría *con género*, conferida políticamente, natnralizada pero no natural. La segunda afirmación, más o menos antiintuitiva, que hace Wittig es la siguiente: una lesbiana no es una mujer. Una mujer, afirma, sólo existe como un término que fija y afianza una relación binaria y de oposición con un hombre; para Wittig, esa relación es la heterosexualidad. Una lesbiana, dice, al repudiar la heterosexualidad ya no se define en términos de esa relación de oposición. En realidad, una lesbiana va más allá, según ella, de la oposición binaria entre mujer y hombre; no es ni mujer ni hombre; pero, asimismo, no tiene sexo; trasciende las categorías de sexo. Al rechazar esas categorías, la lesbiana (los pronombres son aquí un problema) revela la constitución cultural contingente de esas categorías y la hipótesis tácita pero permanente de la matriz heterosexual. Así pues, podríamos afirmar que, para Wittig, no se nace mujer, sino que se llega a serlo; pero además, no se nace de género femenino, se *llega a serlo*; y todavía va más

allá: si una quisiera podría no llegar a ser ni de género femenino ni masculino, ni mujer ni hombre. En realidad, la lesbiana parece ser un tercer género o, como detallaré más tarde, una categoría que problematiza radicalmente el sexo y el género en tanto categorías políticas estables de descripción.

Wittig afirma que la discriminación lingüística de «sexo» afianza el procedimiento político y cultural de la heterosexualidad obligatoria. Esta *relación* de heterosexualidad, sostiene Wittig, no es ni recíproca ni binaria en el sentido habitual; «sexo» es desde siempre femenino, y únicamente hay un sexo, el femenino. Ser masculino es no estar «sexuado»; estar «sexuado» siempre es una forma de hacerse particular y relativo, y los hombres incluidos dentro de este sistema intervienen con la forma de persona universal. Así pues, según Wittig el «sexo femenino» no denota ningún otro sexo, como en «sexo masculino»; el «sexo femenino» sólo se denota a sí mismo, imbricado, por así decirlo, en el sexo, encerrado en lo que Beauvoir denominaba el círculo de inmanencia. Puesto que el «sexo» es una interpretación política y cultural del cuerpo, no hay una diferenciación entre sexo y género en los sentidos habituales; el género está incluido en el sexo, y el sexo ha sido género desde el comienzo. Wittig alega que dentro de este conjunto de relaciones sociales obligatorias, las mujeres quedan impregnadas ontológicamente de sexo; *son* su sexo y, a la inversa, el sexo es obligatoriamente femenino.

Wittig cree que un sistema de significación opresivo para mujeres, gays y lesbianas genera discursivamente el «sexo» y lo pone en movimiento. No quiere formar parte de este sistema significante o creer en la posibilidad de aceptar una postura reformista o subversiva dentro del sistema; reconocer una de sus partes es hacerlo y corroborarlo en su totalidad. Como consecuencia, la labor política que plantea es

destruir todo el discurso sobre el sexo y, de hecho, derribar la gramática misma que instaura el «género» —o «sexo ficticio»— como un atributo fundamental de los seres humanos y de los objetos (sobre todo en francés).[25] A través de su teoría y su literatura hace un llamamiento para reorganizar radicalmente la descripción de cuerpos y sexualidades sin apelar al sexo y, por tanto, sin apelar a las diferenciaciones pronominales que regulan y organizan los derechos del habla dentro de la matriz de género.

Para Wittig, las categorías discursivas como «sexo» son abstracciones que el ámbito social impone por la fuerza, y que generan una «realidad» de segundo orden o reificada. Si bien parece que los individuos tienen una «percepción directa» del sexo —entendido como un dato objetivo de la experiencia—, Wittig considera que tal objeto ha sido modelado violentamente como tal dato y que la historia y el mecanismo de esa modelación violenta ya no aparecen junto con ese objeto.[26] Por consiguiente, «sexo» es el efecto de realidad de un procedimiento violento encubierto por ese mismo efecto. Todo lo que se puede ver es «sexo», y así se advierte que «sexo» es la totalidad de lo que es, sin causa, pero sólo porque la causa no se ve. Wittig reconoce que su postura es antiintuitiva, pero el cultivo político de la intuición es justamente lo que intenta esclarecer, explicar y refutar:

> El sexo considera un «dato inmediato», «un dato razonable», «rasgos físicos» que son propios de un orden natural. Pero lo que pensamos que es una percepción física y directa es sólo una construcción mítica y compleja, una «formación imaginaria», que reinterpreta los rasgos físicos (en sí tan neutrales como otros pero marcados por un sistema social) a través del conjunto de relaciones en los que se advierten.[27]

Los «rasgos físicos» parecen en cierto modo esrar *allí*, en el extremo lejano del lenguaje, no marcados por un sisrema social. No obstante, no se especifica si esos rasgos pueden nombrarse de una forma que no reproduzca el procedimiento reduccionista de las categorías de sexo. Estos múltiples rasgos adquieren significado social y unificación mediante su estructuración dentro de la categoría de sexo. En otras palabras, el «sexo» exige una unidad artificial a una serie de atributos que de otra forma sería discontinua. Siendo *discursivo* a la vez que *perceptual*, el «sexo» denota un régimen epistémico históricamente contingente, un lenguaje que crea la percepción al estructurar a la fuerza las interrelaciones mediante las cuales se advierten los cuerpos físicos.

¿Hay un cuerpo «físico» anterior al cuerpo perceptualmente percibido? Ésta es una cuestión imposible de decidir. No sólo es dudosa la inclusión de atributos bajo la categoría de sexo, sino que también lo es la discriminación de los «rasgos» en sí. El hecho de que el pene, la vagina, los senos y otros elementos del cuerpo sean *llamados* partes sexuales es tanto una restricción del cuerpo erógeno a esas partes como una división del cuerpo como totalidad. En realidad, la «unidad» que la categoría de sexo exige al cuerpo es una *desunidad*, una división y compartimentación, así como una reducción de la erotogeneidad. Por eso no es sorprendente que Wittig «destruya» en el texto la categoría de sexo mediante la destrucción y división del cuerpo sexuado en *El cuerpo lesbiano*. Así como el «sexo» divide el cuerpo, la destrucción lésbica del «sexo» se centra en las normas sexualmente diferenciadas de integridad corporal porque son modelos de dominación que determinan lo que «unifica» y cohesiona al cuerpo como cuerpo sexuado. En su teoría y sus obras literarias, Wittig expone que la «integridad» y la

«unidad» del cuerpo, con frecuencia considerados ideales positivos, se someten a los objetivos de división, restricción y dominación.

El lenguaje adquiere el poder de producir «lo socialmente real» a través de los actos locutorios de sujetos hablantes. Parece que hay dos niveles de realidad, dos órdenes de ontología, en la teoría de Wittig. La ontología socialmente constituida tiene su origen en otra más esencial que parece ser presocial y prediscursiva. Mientras que el «sexo» atañe a una realidad discursivamente constituida (de segundo orden), hay una ontología presocial que explica la constitución de lo discursivo en sí. Wittig rechaza abiertamente la hipótesis estructuralista de una serie de estructuras significantes universales anteriores al sujeto hablante que organizan la formación de ese sujeto y de su habla. En su opinión, hay estructuras históricamente contingentes especificadas como heterosexuales y obligatorias que organizan los derechos del habla plena y autorizada a los hombres y se los niegan a las mujeres. Pero esta asimetría socialmente constituida encubre e infringe una ontología presocial de personas unificadas e iguales.

La labor de las mujeres, afirma Wittig, es aceptar la posición de sujeto hablante autorizado —que, en cierto modo, es su «derecho» ontológicamente fundado— y derribar la categoría de sexo, así como el sistema de heterosexualidad obligatoria que es su origen. Para Wittig, el lenguaje es una serie de actos, repetidos a lo largo del tiempo, que crean efectos de realidad que a veces se consideran erróneamente como «hechos». Vista colectivamente, la práctica repetida de nombrar la diferencia sexual ha creado esta apariencia de separación natural. El «nombrar» el sexo es un acto de dominación y obligación, un performa-

tivo institucionalizado que crea y legisla la realidad social al exigir la construcción discursiva/perceptual de los cuerpos de acuerdo con los principios de diferencia sexual. Así, Wittig llega a la conclusión de que «en nuestros cuerpos y nuestras mentes estamos obligados a pertenecer, rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha ofrecido [...]; "hombres" y "mujeres" son categorías políticas y no hechos naturales».[28]

El «sexo», la categoría, obliga al «sexo», la configuración social de los cuerpos, a través de lo que Wittig denomina un contrato forzoso. Así pues, la categoría de «sexo» es un nombre que esclaviza. El lenguaje «arroja manojos de realidad sobre el cuerpo social», pero estos manojos no se desechan con facilidad; y añade: «al formarlo y configurarlo de forma violenta».[29] Wittig alega que el «pensamiento recto», presente en los discursos de las ciencias humanas, «nos somete a todos, lesbianas, mujeres y hombres homosexuales» porque «presuponen que lo que crea la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad».[30] El discurso se vuelve opresivo cuando exige que el sujeto hablante, para hablar, intervenga en los términos mismos de esa opresión, es decir, que presuponga la imposibilidad o ininteligibilidad del mismo sujeto hablante. Esta supuesta heterosexualidad, según ella, tiene lugar dentro del discurso para comunicar una amenaza: «Serás heterosexual o no serás».[31] Las mujeres, las lesbianas y los hombres gays, afirma Wittig, no pueden aceptar la posición del sujeto hablante dentro del sistema lingüístico de la heterosexualidad obligatoria. Hablar dentro del sistema es estar privado/a de la posibilidad del habla; por consiguiente, hablar dentro de ese contexto es una contradicción performativa: la afirmación lingüística de un yo que no puede «ser» dentro del lenguaje que lo afirma.

Wittig otorga un gran poder a este «sistema» de lenguaje. Conceptos, categorías y abstracciones, dice, pueden desatar una violencia física y material contra los cuerpos que afirman organizar e interpretar: «No hay nada abstracto acerca del poder que tienen las ciencias y las teorías para actuar material y verdaderamente sobre nuestros cuerpos y mentes, incluso si el discurso que lo crea es abstracto. Es una de las formas de dominación, su expresión misma, como afirmó Marx. Yo más bien diría que es uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos conocen este poder y han tenido que luchar con él».[32]

El poder del lenguaje para trabajar sobre los cuerpos es al mismo tiempo la causa de la opresión sexual y la vía que se abre más allá de esa opresión. El lenguaje no funciona de forma mágica e inexorable: «Hay una plasticidad de lo real respecto del lenguaje: el lenguaje tiene una acción plástica sobre lo real».[33] El lenguaje acepta y cambia su poder para actuar sobre lo real mediante actos locutorios que, al repetirse, se transforman en prácticas afianzadas y, con el tiempo, en instituciones. La estructura asimétrica del lenguaje —que equipara con lo masculino al sujeto que habla por lo universal y como lo universal, y a la hablante femenina como «particular» e «interesada»— no es intrínseca a ningún lenguaje concreto ni al lenguaje en sí. Estas posiciones asimétricas no son una consecuencia de la «naturaleza» de hombres o mujeres porque, como afirmó Beauvoir, esa «naturaleza» no existe: «Uno debe entender que los hombres no nacen con una facultad para lo universal y que las mujeres no se circunscriben en el momento de su nacimiento a lo particular. Los hombres se han adueñado y se siguen adueñando a cada instante de lo universal. No es que suceda, sino que tiene que hacerse. Es un acto, un acto criminal cometido por

una clase contra otra. Es un acto realizado en el nivel de los conceptos, la filosofía y la política».[34]

Aunque Irigaray afirma que «el sujeto siempre es ya masculino», Wittig refuta la idea de que «el sujeto» sea exclusivamente territorio masculino. Para ella, la plasticidad misma del lenguaje se opone a establecer la posición del sujeto como masculina. En realidad, la hipótesis de un sujeto hablante absoluto es, según Wittig, el objetivo político de las «mujeres», que, si se consigue, suprimirá completamente la categoría de «mujeres». Una mujer no puede utilizar la primera persona «yo» porque, como mujer, la hablante es «particular» (relativa, interesada, de perspectiva), e invocar el «yo» implica la capacidad de hablar por y como el ser humano universal: «Un sujeto relativo es inconcebible, un sujeto relativo no hablaría para nada».[35] Basándose en la hipótesis de que hablar da por sentado e invoca de manera implícita la totalidad del lenguaje, Wittig define al sujeto hablante afirmando que, al decir «yo», «se vuelve a adueñar del lenguaje como totalidad, procediendo sólo desde uno mismo, con el poder de utilizar todo el lenguaje». Esta fundamentación absoluta del «yo» hablante adquiere dimensiones divinizadas dentro del razonamiento de Wittig. El privilegio de decir «yo» crea un yo soberano, un centro de plenitud y poder absolutos; hablar establece «el supremo acto de subjetividad». Esta llegada a la subjetividad es la destrucción del sexo y, por consiguiente, de lo femenino: «Ninguna mujer puede decir yo sin ser para sí misma un sujeto total, es decir, sin género, universal, entero».[36]

Wittig continúa especulando sobre la naturaleza del lenguaje y el «ser», que coloca su propio proyecto político dentro del discurso tradicional de la ontoteología. Para ella, la ontología primaria del lenguaje otorga a cada persona la

misma oportunidad para establecer la subjetividad. La labor práctica, a la que tienen que hacer frente las mujeres al intentar establecer la subjetividad a través del habla, depende de su capacidad colectiva para librarse de las reificaciones del sexo que se les han impuesto y que las tergiversan para convertirlas en seres parciales o relativos. Puesto que esta liberación es el resultado del ejercicio de invocar plenamente el «yo», las mujeres salen de su género por medio del *habla.* Puede creerse que las reificaciones sociales del sexo ocultan o deforman una realidad ontológica anterior, realidad que estriba en la oportunidad igual de todas las personas, previa a las marcas de sexo, para usar el lenguaje en la afirmación de la subjetividad. Al hablar, el «yo» acepta la totalidad del lenguaje y, por consiguiente, puede hablar desde todas las posiciones, o sea, en un modo universal. «El género [...] funciona sobre este hecho ontológico para cancelarlo», afirma Wittig, suponiendo el principio primario de igual acceso a lo universal para cumplir las exigencias de ese «hecho ontológico».[37] No obstante, ese principio de igual acceso se basa en sí en una hipótesis ontológica de la unidad de los seres hablantes en un Ser que es anterior al ser sexuado. El género, afirma, «intenta dividir al Ser», pero «el Ser como ser no se divide».[38] Entonces, la afirmación coherente del «yo» admite no sólo la totalidad del lenguaje, sino la unidad del ser.

Aquí, más rotundamente que en ningún otro lugar, Wittig se sitúa dentro del discurso tradicional de la investigación filosófica de la presencia, el Ser, la plenitud esencial e ininterrumpida. Wittig, que no coincide con la posición derrideana que plantea que toda la significación depende de cierta *différance* operativa, alega que hablar exige e invoca una identidad inconsútil de todas las cosas. Esta ficción fun-

dacional le proporciona un punto de partida mediante el cual puede criticar las instituciones sociales existentes. No obstante, queda la pregunta más importante: ¿a qué relaciones sociales contingentes se subordina esa hipótesis del ser, la autoridad y el carácter universal del sujeto? ¿Por qué darle valor a la usurpación de esa noción autoritaria del sujeto? ¿Por qué no intentar descentrar al sujeto y sus tácticas epistémicas universalizadoras? Si bien Wittig critica el «pensamiento recto» porque universaliza su punto de vista, al parecer ella no sólo universaliza el pensamiento recto, sino que no tiene en cuenta las consecuencias totalitarias de una teoría de actos de habla soberanos como la suya.

Desde una perspectiva política, la división del ser —un acto de violencia contra el campo de la plenitud ontológica, según ella— en la distinción entre lo universal y lo particular crea una relación de sometimiento. La dominación debe verse como la negación de una unidad anterior y primaria de todas las personas en un ser prelingüístico, y se crea a través de un lenguaje que, en su acción social plástica, genera una ontología artificial, de segundo orden, una ilusión de diferencia, disparidad y, por tanto, jerarquía que se *convierte* en la realidad social.

Paradójicamente, Wittig no utiliza en ningún momento el mito aristofánico acerca de la unidad original de los géneros, porque el género es un principio divisor, un instrumento de sometimiento, que se opone a la noción misma de unidad. Resulta revelador que sus novelas usen una estrategia narrativa de desintegración, lo cual indica que la formulación binaria del sexo debe dividirse y multiplicarse hasta que lo binario en sí se muestre como contingente. El libre juego de atributos o «rasgos físicos» nunca es una destrucción absoluta, pues el campo ontológico deformado por el

género es un campo de plenitud permanente. Wittig critica el «pensamiento recto» porque éste no puede desprenderse de la idea de «diferencia». Junto con Deleuze y Guattari, Wittig rechaza el psicoanálisis porque es una ciencia fundada en una economía de «carencia» y «negación». En «Paradigma», uno de sus primeros ensayos, Wittig afirma que el derribo del sistema de sexo binario puede dar comienzo a un campo cultural de *muchos* sexos. En ese ensayo alude a *El Anti-edipo*:* «Para nosotros no hay uno ni dos sexos, sino muchos [véase Guattari/Deleuze]: hay tantos sexos como individuos».[39] No obstante, la multiplicación sin límites de sexos lógicamente implica la negación del sexo como tal. Si la cantidad de sexos se refiere a la cantidad de individuos existentes, el sexo ya no tendría un uso general como término: el sexo sería una propiedad radicalmente singular y ya no podría funcionar como una generalización útil o descriptiva.

Las metáforas de destrucción, derribo y violencia que se usan en la teoría y en las novelas de Wittig tienen una posición ontológica difícil. Aun cuando las categorías lingüísticas dan forma a la realidad de una manera «violenta», generando ficciones sociales en nombre de lo real, parece haber una realidad más verdadera, un campo ontológico de unidad en relación con el cual se comparan estas ficciones sociales. Wittig rechaza la diferenciación entre un concepto «abstracto» y una realidad «material», alegando que los conceptos se crean y se mueven dentro de la materialidad del lenguaje y que éste funciona de un modo *material* para construir el mundo social.[40] Por otro lado, estas «construcciones» se consideran distorsiones y reificaciones que deben afirmarse en relación con un campo ontológico anterior de

* Barcelona, Paidós, 1985.

unidad y plenitud radicales. Así pues, los constructos son «reales» en la medida en que son fenómenos ficticios que adquieren poder dentro del discurso. No obstante, estos constructos pierden poder mediante actos locutorios que de manera implícita apelan a la universalidad del lenguaje y la unidad del Ser. Wittig sostiene que «es bastante posible que una obra literaria funcione como una máquina de guerra» e incluso «una máquina de guerra perfecta».[41] La estrategia principal de esta guerra es que mujeres, lesbianas y gays —que han sido particularizados por medio de su identificación con el «sexo»— se adueñen de la posición de sujeto hablante y de la invocación al punto de vista universal.

El tema de cómo un sujeto particular y relativo puede salir de la categoría de sexo mediante el habla es el punto central de los diferentes comentarios de Wittig sobre Djuna Barnes,[42] Marcel Proust[43] y Natalie Sarraute.[44] El texto literario como máquina de guerra se dirige, en cada caso, contra la fragmentación jerárquica del género, la superación de lo universal y lo particular en nombre de la recuperación de una unidad anterior y esencial de esos términos. Universalizar el punto de vista de las mujeres implica al mismo tiempo destruir la categoría de mujeres y permitir un nuevo humanismo. Así, la destrucción siempre es una restauración, es decir, la supresión de un conjunto de categorías que introducen fragmentaciones artificiales en una ontología que de otra manera estaría unificada.

Sin embargo, las obras literarias tienen un acceso privilegiado a este campo primario de abundancia ontológica. La separación entre forma y contenido se refiere a la división filosófica artificial entre pensamiento abstracto universal y realidad material concreta. De la misma forma que Wittig recurre a Bajtín para determinar conceptos como realidades

materiales, también apela al lenguaje literario en general para recuperar la unidad del lenguaje como forma y contenido indisolubles: «A través de la literatura [...] las palabras vuelven a nosotros otra vez enteras»;[45] «el lenguaje existe como un paraíso formado por palabras visibles, audibles, palpables y degustables».[46] Son principalmente las obras literarias las que permiten a Wittig experimentar con los pronombres que dentro de los sistemas de significado obligatorio unen lo masculino con lo universal y permanentemente particularizan lo femenino. En *Les Guérillères*[47] procura suprimir todas las combinaciones él-ellos *(il-ils)*, todos los «él» *(il)* y ofrecer *elles* como la representación de lo general, de lo universal. «El objetivo de este planteamiento —escribe— no es feminizar el mundo, sino hacer que las categorías de sexo se queden anticuadas en el lenguaje.»[48]

En una estrategia imperialista y conscientemente provocadora, Wittig alega que sólo al aceptar el punto de vista universal y absoluto, al lesbianizar realmente el mundo entero, se puede derrocar el orden obligatorio de la heterosexualidad. El *j/e* de *El cuerpo lesbiano* pretende establecer a la lesbiana no como un sujeto dividido, sino como el sujeto soberano que puede librar lingüísticamente una batalla contra un «mundo» que ha efectuado un ataque semántico y sintáctico contra la lesbiana. Su propósito no es llamar la atención sobre los derechos de las «mujeres» o las «lesbianas» como individuos, sino oponerse a la episteme heterosexista totalizadora por medio de un discurso invertido con la misma extensión y poder. El objetivo no es aceptar la postura del sujeto hablante para ser un individuo aceptado dentro de una sucesión de relaciones lingüísticas recíprocas, sino que el sujeto hablante se convierta en más que el individuo: en una perspectiva absoluta que impone sus categorías en

todo el campo lingüístico, denominado «el mundo». Sólo una táctica bélica de las mismas proporciones que las de la heterosexualidad obligatoria, afirma Wittig, podrá enfrentarse a la hegemonía epistémica de esta última.

Para Wittig, en su sentido ideal, hablar es un acto potente, una afirmación de soberanía que al mismo tiempo supone una relación de igualdad con otros sujetos hablantes.[49] Este «contrato» ideal o primario del lenguaje opera en un nivel implícito. El lenguaje tiene dos características: puede utilizarse para afirmar una universalidad verdadera e incluyente de individuos, o puede instaurar una jerarquía en la que sólo algunos individuos son aptos para hablar y otros, a consecuencia de su exclusión del punto de vista universal, no pueden «hablar» sin desprestigiar al mismo tiempo su discurso. No obstante, antes de esta relación asimétrica con el habla hay un contrato social ideal, según el cual todo acto de habla en primera persona acepta y confirma una reciprocidad absoluta entre los sujetos hablantes; ésta es la opinión de Wittig sobre una situación ideal de habla. Pero deformar y esconder esa reciprocidad ideal es el *contrato heterosexual*, el tema de la obra teórica más reciente de Wittig,[50] si bien siempre ha estado presente en sus ensayos teóricos.[51]

Tácito pero siempre activo, el contrato heterosexual no puede circunscribir a ninguna de sus vertientes empíricas. Escribe Wittig:

> Contrapongo un objeto que no existe, un fetiche, una forma ideológica que no puede afianzarse en la realidad, salvo mediante sus efectos, cuya existencia está en la mente de la gente, pero de una forma que atañe a toda su vida, a su forma de actuar, de moverse, de pensar. De modo que nos enfrentamos a un objeto tanto imaginario como real.[52]

Al igual que en Lacan, la idealización de la heterosexualidad se manifiesta incluso dentro de la propia formulación de Wittig para controlar los cuerpos de los heterosexuales activos, lo que, en definitiva, es imposible y, en realidad, está condenado a tropezar con su propia imposibilidad. Wittig parece creer que únicamente el hecho de desviarse radicalmente de los contextos heterosexuales —es decir, volverse lesbiana o gay— puede derrocar este régimen heterosexual. Pero esta consecuencia política sólo tiene lugar si se tiene en cuenta que toda «intervención» en la heterosexualidad es una repetición y el afianzamiento de la opresión heterosexual. Las probabilidades de resignificar la heterosexualidad misma se niegan precisamente porque la heterosexualidad se considera un sistema total que exige un desplazamiento total. Las opciones políticas resultantes de una visión tan totalizadora del poder heterosexista son: *a)* una conformidad radical, o *b)* una revolución radical.

Dar por sentada la integridad sistémica de la heterosexualidad es extremadamente problemático para la interpretación de Wittig respecto de la práctica heterosexual, y para su concepción de la homosexualidad y el lesbianismo. Ya que está por completo «fuera» de la matriz heterosexual, la homosexualidad se considera fundamentalmente no condicionada por las reglas heterosexuales. Esta purificación de la homosexualidad, una suerte de modernismo lesbiano, actualmente es refutada por muchos discursos gays y lésbicos, según los cuales la cultura lesbiana y gay está inscrita en las estructuras más amplias de la heterosexualidad, aun cuando se sitúen en relaciones subversivas o resignificadoras ante las configuraciones culturales heterosexuales. Al parecer, la visión de Wittig rechaza la alternativa de una heterosexualidad volitiva u optativa; pero, aunque la heterosexualidad se

presente como obligatoria o supuesta, de ahí no se desprende que todos los actos heterosexuales estén radicalmente decididos. Asimismo, la disyunción fundamental de Wittig entre hetero [*straight*, recto] y gay es una copia del tipo de binarismo disyuntivo que ella misma denomina el gesto filosófico divisorio del pensamiento recto.

Mi opinión es que la disyunción radical propuesta por Wittig entre heterosexualidad y homosexualidad no es cierta, que hay estructuras de homosexualidad psíquica en las relaciones heterosexuales y estructuras de heterosexualidad psíquica en las relaciones y la sexualidad gay y lésbica. Asimismo, hay otros centros de poder/discurso que elaboran y estructuran tanto la sexualidad gay como la hetero; la heterosexualidad no es la única expresión obligatoria de poder que inspira a la sexualidad. El ideal de una heterosexualidad coherente, que Wittig define como la norma y lo usual del contrato heterosexual, es un ideal imposible, un «fetiche», como ella misma indica. Una explicación psicoanalítica puede afirmar que esta imposibilidad se manifiesta a consecuencia de la complejidad y la oposición de una sexualidad inconsciente que no desde siempre es heterosexual. En este sentido, la heterosexualidad proporciona posiciones sexuales normativas que son intrínsecamente imposibles de encarnar, y la incapacidad permanente de equipararse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones demuestra que la heterosexualidad misma no sólo es una ley obligatoria, sino una comedia inevitable. En realidad, yo definiría esta idea de la heterosexualidad como un sistema obligatorio y una comedia intrínseca, una parodia permanente de sí misma, y como una perspectiva gay/lésbica diferente.

Está claro que la norma de heterosexualidad obligatoria funciona con la fuerza y la violencia que detalla Wittig, pero

en mi opinión ésta no es la *única* forma en la que opera. Según Wittig, las tácticas para oponerse políticamente a la heterosexualidad normativa son bastante directas. Únicamente el conjunto de personas encarnadas que no están involucradas en una relación heterosexual dentro de los límites de la familia —que piensa que la reproducción es la finalidad o el *telos* de la sexualidad— refuta de forma activa las categorías sexuales o, al menos, no está de acuerdo con las presuposiciones y los objetivos normativos de ese grupo de categorías. Según Wittig, ser lesbiana o gay es ya no saber el sexo propio, estar involucrado en una confusión y en la multiplicación de categorías que convierten al sexo en una categoría de identidad imposible. Por muy liberador que pueda parecer, el planteamiento de Wittig ignora los discursos dentro de la cultura gay y lésbica, en los que abundan identidades sexuales específicamente gay al adueñarse y replantear las categorías sexuales. Los términos *queens [reinas]*, *butches*, *femmes*, *girls [chicas]*, y hasta la reapropiación paródica de *dyke [bollera]*, *queer* y *fag [maricón]*, reaprovechan y alteran las categorías sexuales y las categorías originalmente despectivas de la identidad homosexual. Todos y cada uno de estos términos pueden considerarse sintomáticos del «pensamiento recto», modos de equipararse con la visión que tiene el dominador de la identidad de los individuos dominados. Por otro lado, *lesbiana* ha sido, desde luego, un término parcialmente reivindicado en cuanto a sus significados históricos, y las categorías paródicas sirven para conseguir el propósito de desnaturalizar el sexo en sí. Por poner un ejemplo, cuando un restaurante gay cierra por vacaciones, los dueños ponen un letrero para explicar que «ella ha trabajado mucho y necesita un descanso». Esta apropiación muy gay del femenino sirve para multiplicar si-

tios posibles de utilización del término, para mostrar la relación arbitraria entre significante y significado, y para desestabilizar y activar el signo. ¿Es ésta una «apropiación» colonizadora de lo femenino? Creo que no. Esa acusación implica que lo femenino es propio de las mujeres, hipótesis desde luego dudosa.

Dentro de los contextos lésbicos, la «identificación» con la masculinidad que aparece como la identidad *butch* no es una mera reintegración del lesbianismo al ámbito de la heterosexualidad. Como una lesbiana *femme* explicó, le gusta que sus chicos sean chicas, lo que indica que «ser una chica» contextualiza y otorga un significado nuevo a la «masculinidad» en una identidad *butch*. La consecuencia es que esa masculinidad, si puede denominarse así, siempre se manifiesta en relación con un «cuerpo femenino» culturalmente inteligible. Precisamente esta yuxtaposición disonante y la tensión sexual que produce su transgresión componen el objeto de deseo. En efecto, el objeto del deseo [y es evidente que no hay sólo uno] de la lesbiana *femme* no es cualquier cuerpo femenino descontextualizado ni una identidad masculina diferenciada pero añadida, sino la desestabilización de ambos términos cuando entran en la interacción erótica. De manera parecida, algunas mujeres heterosexuales o bisexuales bien pueden desear que la relación de «figura» a «base» funcione en la dirección opuesta, es decir, pueden desear que sus chicas sean chicos. En ese caso, la percepción de la identidad «femenina» se yuxtapondría al cuerpo «masculino» como base, pero ambos términos, a través de la yuxtaposición, perderían su estabilidad interna y la distinción entre uno y otro. Es evidente que esta forma de pensar sobre los intercambios de deseo respecto del género es mucho más compleja, pues el juego de masculino y femenino, así como

la inversión de base y figura, puede crear una producción de deseo muy complicada y estructurada. Resulta revelador que el cuerpo sexuado como «base» y la identidad de *butch* o *femme* como «figura» puedan modificarse, intercambiarse y provocar diferentes clases de confusiones eróticas. Ninguna puede afirmar su derecho sobre «lo real», aunque ambas pueden considerarse el objeto de una creencia, dependiendo de la dinámica del intercambio sexual. La idea de que *butch* y *femme* en cierto sentido son «réplicas» o «copias» del intercambio heterosexual subestima la significación erótica de estas identidades que son internamente disonantes y complejas y otorgan nuevos significados a las categorías hegemónicas que las crean. Las lesbianas *femme* pueden recordarnos el escenario heterosexual, por así decirlo, pero también, al mismo tiempo, lo desplazan. En las identidades *butch* y *femme* se pone en duda la noción misma de una identidad original o natural; en realidad, precisamente el cuestionamiento encarnado en esas identidades se convierte en una fuente de su significación erótica.

Si bien Wittig no examina el significado de las identidades *butch* y *femme*, su noción de sexo ficticio sugiere un disimulo parecido de la noción natural u original de la coherencia del género que supuestamente existe entre los cuerpos sexuados, las identidades de género y las sexualidades. En la descripción del sexo como categoría ficticia que hace Wittig está implícita la idea de que los diferentes componentes del «sexo» bien podrían fragmentarse. En dicha fragmentación de la coherencia corporal, la categoría de sexo ya no podría funcionar descriptivamente en ningún ámbito cultural concreto. Si la categoría de «sexo» se determina por medio de *actos* repetidos, entonces, al contrario, la acción social de los cuerpos dentro del ámbito cultural puede reti-

rar el poder mismo de la realidad que esos cuerpos confirieron a la categoría.

Para que el poder sea retirado, el poder mismo debería concebirse como la operación retractable de la voluntad; en realidad, se consideraría que el contrato heterosexual se preserva a través de un conjunto de elecciones, así como se considera que el contrato social de Locke o Rousseau presupone la elección racional o la voluntad deliberada por parte de aquellos a quienes presuntamente gobierna. No obstante, si el poder no se limita a la voluntad, y si se niega el modelo clásico liberal y existencial de la libertad, entonces puede considerarse, como creo que debe ser, que las relaciones de poder limitan y forman las opciones mismas de la voluntad. Por consiguiente, el poder no puede ser ni retirado ni rechazado, sino sólo replanteado. En realidad, en mi opinión, el propósito normativo para las prácticas gay y lésbica debería residir en el replanteamiento subversivo y paródico del poder más que en la imposible fantasía de su trascendencia total.

Mientras que Wittig prevé, de forma obvia, que el lesbianismo es un repudio total de la heterosexualidad, yo afirmaría que incluso ese repudio es un compromiso y, en definitiva, una dependencia total de los mismos términos que el lesbianismo pretende trascender. Si la sexualidad y el poder son coextensos, y si la sexualidad lésbica no está ni más ni menos construida que otras formas de sexualidad, entonces no hay ninguna promesa de placer ilimitado después de desprenderse de las cadenas de la categoría del sexo. La presencia articuladora de los constructos heterosexuales dentro de la sexualidad gay y lésbica no significa que esos constructos *definan* ese tipo de sexualidad ni que ésta se pueda derivar de esos constructos o circunscribirse a ellos. De hecho,

hay que tener en cuenta los efectos des-potenciadores y des-naturalizadores de una exhibición específicamente gay de los constructos heterosexuales. La presencia de estas normas no determina únicamente un ámbito de poder que no puede negarse, sino que éstas pueden ser y son un sitio de refutación y demostración paródicas que priva a la heterosexualidad obligatoria de sus afirmaciones de naturalidad y originalidad. Wittig aboga por una posición más allá del sexo que devuelve su teoría a un humanismo problemático basado en una problemática metafísica de la presencia. No obstante, sus obras literarias parecen seguir un tipo de estrategia política distinto del que expone en sus ensayos teóricos. En *El cuerpo lesbiano* y en *Les Guérillères*, la estrategia narrativa mediante la cual se organiza la transformación política utiliza la reformulación y la transvaloración, una y otra vez, para usar los términos originalmente opresores y a la vez despojarlos de sus funciones legitimadoras.

Aunque Wittig es «materialista», el término tiene un significado concreto dentro de su marco teórico. Ella intenta ir más allá de la partición entre materialidad y representación que distingue al pensamiento «recto». El materialismo no supone ni reducir las ideas a la materia ni considerar la teoría como un reflejo de su base económica, estrictamente concebida. El materialismo de Wittig sugiere que las instituciones y prácticas sociales —sobre todo la institución de la heterosexualidad— son la base del análisis crítico. En «The Straight Mind» y «The Social Contract»,[53] Wittig concibe la institución de la heterosexualidad como la base fundadora de los órdenes sociales dominados por hombres. La «naturaleza» y el campo de la materialidad son ideas, constructos ideológicos, creados por estas instituciones sociales para afianzar los intereses políticos del contrato heterosexual. En este sentido,

Wittig es una idealista clásica para quien la naturaleza es una representación mental. Un lenguaje de significados obligatorios genera esta representación de la naturaleza para apoyar la estrategia política de dominación sexual y para racionalizar la institución de la heterosexualidad obligatoria.

A diferencia de Beauvoir, Wittig ve en la naturaleza no una materialidad vigorosa, un medio, superficie u objeto, sino una «idea» creada y preservada con el objetivo del control social. La elasticidad misma de la aparente materialidad del cuerpo se explica en *El cuerpo lesbiano* cuando el lenguaje figura y refigura las partes del cuerpo en configuraciones sociales radicalmente nuevas respecto de la forma (y la antiforma). Al igual que los lenguajes mundanos y científicos que ponen en movimiento la idea de «naturaleza» y así crean la concepción naturalizada de cuerpos diferenciadamente sexuados, el propio lenguaje de Wittig efectúa una desfiguración y una refiguración distintas de los cuerpos. Su propósito es explicar la idea de un cuerpo natural como una construcción y proponer una serie de estrategias deconstructivas/reconstructivas para configurar cuerpos que refuten el poder de la heterosexualidad. El contorno y la forma misma de los cuerpos, su principio unificador, sus partes compuestas, siempre están figurados por un lenguaje imbuido de intereses políticos. Para Wittig, el reto político consiste en adueñarse del *lenguaje* como el medio de representación y producción, tratarlo como un instrumento que reiteradamente construye el campo de los cuerpos y que debería utilizarse para deconstruir y reconstruir los cuerpos fuera de las categorías opresoras del sexo.

Si la proliferación de las posibilidades de género muestra y altera las reificaciones binarias del género, ¿cuál es la naturaleza de esta acción subversiva? ¿Cómo puede esa acción

ser una subversión? En *El cuerpo lesbiano*, el acto de hacer el amor literalmente desgarra y aleja los cuerpos de la pareja. En tanto que sexualidad *lésbica*, esta serie de actos que están fuera de la matriz reproductiva transforma el cuerpo mismo en un núcleo incoherente de atributos, gestos y deseos. Y en *Les Guérillères* de Wittig emerge el mismo tipo de efecto desintegrador, incluso la violencia, en el combate entre las «mujeres» y sus opresores. En ese contexto, Wittig se aleja de quienes sostienen la noción de un placer, una escritura o una identidad «específicamente femeninos»; casi se burla de quienes afirman el «círculo» como su emblema. Según Wittig, la cuestión no es elegir la parte femenina de la relación binaria con lo masculino, sino trasladar esa relación binaria como tal, mediante una destrucción específicamente lesbiana de sus categorías constitutivas.

La destrucción se manifiesta literalmente en el texto ficticio, como sucede en el violento combate de *Les Guérillères*. Los textos de Wittig han sido criticados por esta utilización de la violencia y la fuerza, nociones que en apariencia parecen opuestas a los propósitos feministas. Pero hay que advertir que la estrategia narrativa de Wittig no es establecer lo femenino a través de una estrategia de diferenciación o exclusión de lo masculino, la cual afianza la jerarquía y las relaciones binarias mediante una transvaloración de valores en la que las mujeres representan el campo del valor positivo. En oposición a una estrategia que afiance la identidad de las mujeres mediante un procedimiento excluyente de diferenciación, Wittig propone otra de reapropiación y reformulación subversivas de los «valores» que en un principio parecían corresponder al campo masculino. También se podría afirmar que Wittig ha asimilado valores masculinos o, de hecho, que está «identificada con lo masculino», pero la

noción misma de «identificación» reaparece en el contexto de esta producción literaria como algo mucho más complejo de lo que indicaría el uso sin reservas de ese término. Resulta revelador que en su escrito la violencia y el combate estén recontextualizados y ya no conserven los mismos significados que poseen en entornos opresores. No es ni una mera «inversión de los papeles» en la que las mujeres ahora dirigen su violencia contra los hombres, ni una mera *interiorización* de las normas masculinas de manera que las mujeres ahora utilicen la violencia contra ellas mismas. La violencia del texto va dirigida contra la identidad y la coherencia de la categoría de sexo, un construcio inanimado que mata el cuerpo. Puesto que esa categoría es el constructo naturalizado que hace parecer inevitable la institución de la heterosexualidad normativa, la violencia textual de Wittig se efectúa contra esa institución, y no fundamentalmente por su heterosexualidad, sino por su obligatoriedad.

Además, hay que tener en cuenta que la categoría de sexo y la institución naturalizada de la heterosexualidad son *constructos*, «fetiches» o fantasías socialmente instaurados y socialmente reglamentados; no categorías *naturales*, sino *políticas* (categorías que demuestran que apelar a lo «natural» en esos contextos siempre es político). Por consiguiente, tanto el cuerpo desgarrado como los combates librados entre las mujeres crean violencia *textual*, la deconstrucción de constructos que siempre implican ya cierto tipo de violencia contra las opciones del cuerpo.

Pero aquí podemos plantear la pregunta: ¿qué permanece cuando el cuerpo, que se ha hecho coherente mediante la categoría de sexo, se *des*agrega y se vuelve caótico? ¿Puede este cuerpo ser re-membrado y reconstruido? ¿Hay acciones que no exijan reforzar de forma coherente este constructo?

El texto de Wittig no sólo deconstruye el sexo y propone una forma de derribar la falsa unidad nombrada por el sexo, sino que también efectúa una suerte de acción corpórea y difusa, creada a partir de varios centros de poder diferentes. En realidad, el origen de la acción personal y política no procede del interior del individuo, sino de los intercambios culturales complejos entre los cuerpos en los que la identidad en sí varía constantemente y, lo que es más, donde se construye, se derriba y vuelve a ponerse en movimiento sólo en el contexto de un campo dinámico de relaciones culturales. Así que *ser* una mujer es, para Wittig —y también para Beauvoir—, *llegar a ser* una mujer pero, puesto que este procedimiento en ningún sentido es fijo, cabe la probabilidad de que se convierta en un ser a quien ni *hombre* ni *mujer* definen realmente. No es la figura del andrógino ni de algún «tercer género» hipotético, ni tampoco de una *trascendencia* de lo binario. Se trata más bien de una subversión interna en la que lo binario se reconoce y se multiplica hasta el punto de que ya no tiene sentido. La fuerza de las novelas de Wittig, su reto lingüístico, estriba en proporcionar una experiencia que trasciende las categorías de identidad, un combate erótico por producir nuevas categorías a partir de los restos de las antiguas categorías, nuevos modos de ser un cuerpo dentro del campo cultural, y lenguajes descriptivos completamente nuevos.

Como respuesta a la afirmación de Beauvoir de que «no se nace mujer, más bien se llega a serlo», Wittig alega que en lugar de convertirse en mujer, una (¿cualquiera?) puede llegar a ser lesbiana. Al negar la categoría de mujeres, el feminismo lésbico de Wittig parece atajar toda clase de solidaridad con las mujeres heterosexuales y sugiere de manera implícita que el lesbianismo es la consecuencia lógica o polí-

ticamente necesaria del feminismo. Obviamente, este tipo de preceptismo separatista ya no es probable. Pero, aunque fuese políticamente viable, ¿qué criterios se utilizarían para determinar la cuestión de la «identidad» sexual?

Si convertirse en lesbiana es un *acto*, un tomar licencia de la heterosexualidad, una autodenominación que rechaza los significados obligatorios de *mujeres* y *hombres* de la heterosexualidad, ¿qué evitará que el nombre de lesbiana se convierta en una categoría igualmente obligatoria? ¿Qué quiere decir ser lesbiana? ¿Lo sabe alguien? Si una lesbiana impugna la separación radical entre las economías heterosexual y homosexual que defiende Wittig, ¿esa lesbiana deja de serlo? Y si es un «acto» lo que determina la identidad como una consecución performativa de la sexualidad, ¿habrá ciertos tipos de actos que cumplan los requisitos mejor que otros para ser fundacionales? ¿Se puede hacer el acto con un «pensamiento recto»? ¿Puede concebirse la sexualidad lesbiana no sólo como una refutación de la categoría de «sexo», de «mujeres», de «cuerpos naturales», sino también de «lesbiana»?

Es sorprendente que Wittig sugiera una relación necesaria entre el punto de vista homosexual y el del lenguaje figurativo, como si ser homosexual refutara la sintaxis y la semántica obligatorias que elaboran «lo real». Al quedar excluido de lo real, el punto de vista homosexual —si lo hay— bien podría pensar que lo real está formado por una serie de exclusiones, márgenes que no aparecen, ausencias que no figuran. Sería un gran error construir una identidad gay/lésbica con los mismos medios excluyentes, como si lo excluido, precisamente por su exclusión, no siempre se diera por sentado y, de hecho, se *exigiría* para construir esa identidad. Resulta paradójico que esa exclusión instaure jus-

tamente la relación de dependencia radical que intenta vencer: el lesbianismo entonces *exigiría* la heterosexualidad. El lesbianismo que se define en la exclusión radical de la heterosexualidad se despoja de la capacidad de otorgar nuevos significados a los mismos constructos heterosexuales mediante los cuales se conforma parcial e inevitablemente. Como consecuencia, esa estrategia lésbica afianzaría la heterosexualidad obligatoria en sus formas opresoras.

La táctica más insidiosa y eficaz es, al parecer, una apropiación y reformulación total de las propias categorías de identidad, no sólo para negar el «sexo», sino para organizar la concurrencia de numerosos discursos sexuales en el lugar de la «identidad» con el propósito de conseguir que esa categoría, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática.

INSCRIPCIONES CORPORALES, SUBVERSIONES PERFORMATIVAS

Garbo se engalanaba como una «travestida» siempre que tenía que representar a un personaje muy glamoroso, siempre que se fundía dentro o fuera de los brazos de un hombre, siempre que sencillamente dejaba que ese cuello divinamente inclinado […] sostuviera el peso de su cabeza echada hacia atrás. […] ¡Qué resplandeciente parece el arte de actuar! Todo es encarnación, sea o no verdadero el sexo que se esconde detrás.

PARKER TYLER, «The Garbo Image»,
aparecido en Esther Newton, *Mother Camp*

Las categorías de sexo verdadero, género diferenciado y sexualidad específica han sido el punto de referencia estable para una gran cantidad de teoría y política feministas.

Estos constructos de la identidad son los puntos de partida epistémicos a partir de los cuales emerge la teoría y se articula la política. En el caso del feminismo, la política está presuntamente articulada para manifestar los intereses y las perspectivas de las «mujeres». Pero ¿tienen las «mujeres», por así decirlo, una forma política que anteceda y prefigure la evolución política de sus intereses y su punto de vista epistémico? ¿Cómo se articula esa identidad, y es la articulación política la que decide que la morfología y el límite mismos del cuerpo sexuado son el terreno, la superficie o el lugar de la inscripción cultural? ¿Qué circunscribe a ese lugar como «el cuerpo femenino»? ¿Es «el cuerpo» o «el cuerpo sexuado» la base estable sobre la que operan el género y los sistemas de sexualidad obligatoria? ¿O acaso «el cuerpo» en sí es articulado por fuerzas políticas a las que les interesa que esté restringido y constituido por las marcas del sexo?

La división sexo/género y la categoría de sexo en sí parecen dar por sentada una generalización de «el cuerpo» que existe antes de la obtención de su significación sexuada. Con frecuencia, este «cuerpo» parece ser un medio pasivo que es significado por la inscripción de una fuente cultural percibida como «externa» respecto de él. No obstante, cualquier teoría del cuerpo culturalmente construido debería poner en duda «el cuerpo» por ser un constructo de generalidad dudosa cuando se entiende como pasivo y anterior al discurso. Hay antecedentes cristianos y cartesianos de estas opiniones que, antes de la aparición de las biologías vitalistas en el siglo XIX, creían que «el cuerpo» es una materia inerte que no significa nada o, más concretamente, que significa un vacío profano, el estado de la caída: engaño, pecado, las metáforas premonitorias del infierno y el eterno femenino. Hay muchos

pasajes en la obra de Sartre y en la de Beauvoir en los que «el cuerpo» se conforma como una facticidad muda, en espera de un significado que puede atribuirse sólo mediante una conciencia trascendente, entendida en términos cartesianos como radicalmente inmaterial. Pero ¿qué es lo que determina este dualismo? ¿Qué aparta al «cuerpo» como algo indiferente a la significación, y a esta misma como el acto de una conciencia radicalmente desencarnada o, más bien, el acto que desencarna radicalmente esa conciencia? ¿En qué medida se admite ese dualismo cartesiano en la fenomenología adaptada al marco estructuralista en que mente/cuerpo se redefinen como cultura/naturaleza? En relación con el discurso de género, ¿en qué medida intervienen todavía estos dualismos problemáticos dentro de las mismas descripciones que deberían apartarnos de ese binarismo y su jerarquía implícita? ¿Cómo se delimitan los contornos del cuerpo en tanto terreno o superficie incuestionados donde se circunscriben los significados del género, una simple facticidad que no tiene valor y que es anterior a la significación?

Wittig afirma que un *a priori* epistémico culturalmente específico determina la naturalidad del «sexo». Pero ¿a través de qué medios enigmáticos «el cuerpo» ha sido reconocido como un dato *prima facie* que no acepta ninguna genealogía? También en el ensayo de Foucault sobre la cuestión de la genealogía, el cuerpo se configura como una superficie y el escenario de una inscripción cultural: «El cuerpo es la superficie grabada de los acontecimientos».[54] La labor de la genealogía, afirma, es «mostrar un cuerpo completamente grabado por la historia». No obstante, su enunciado va más lejos al aludir al objetivo de la «historia» —que aquí se interpreta apoyándose en el modelo de la «civilización» de Freud— como la «destrucción del cuerpo» [pág. 148]. La

historia destruye precisamente las fuerzas y los impulsos con múltiples direcciones, y a la vez los mantiene mediante el *Entstehung* (acontecimiento histórico) de la inscripción. En tanto que es «un volumen en constante desintegración» [pág. 148], el cuerpo siempre está en estado de sitio, soportando el deterioro de los términos mismos de la historia, y ésta es la formación de valores y significados mediante una práctica significante que exige someter el cuerpo. Esta destrucción corporal es necesaria para crear al sujeto hablante y sus significaciones. Este cuerpo, definido con el lenguaje de superficie y fuerza, pierde fuerza por medio de un «drama singular» de dominación, inscripción y creación [pág. 150]. Éste no es el *modus vivendi* de un tipo de historia más que de otro, sino que, para Foucault, es la «historia» [pág. 148] en su gesto esencial y represor.

Aunque Foucault afirma: «Nada en el hombre *[sic]* —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente estable para servir de base al reconocimiento propio o para entender a otros hombres *[sic]*» [pág. 153], sin embargo expone que la constancia de la inscripción cultural es un «drama singular» que actúa sobre el cuerpo. Si la creación de valores —ese modo histórico de significación— exige la destrucción del cuerpo —de forma parecida al instrumento de tortura que en «La colonia penitenciaria» de Kafka destruye el cuerpo sobre el que escribe—, entonces debe de haber un cuerpo anterior a esa inscripción, estable e idéntico a sí mismo, sujeto a esa destrucción sacrificante. En cierto modo, para Foucault, igual que para Nietzsche, los valores culturales aparecen como consecuencia de una inscripción en el cuerpo, entendido como un medio, de hecho, como una página en blanco; no obstante, para que esta inscripción pueda significar, ese medio en sí debe ser destruido, es decir, debe ser completa-

mente transvalorado a un campo de valores sublimado. Dentro de las metáforas de esta noción de valores culturales se encuentra la figura de la historia como una herramienta implacable de escritura, y el cuerpo como el medio que debe ser destruido y transfigurado para que emerja la «cultura».

Al decir que hay un cuerpo anterior a su inscripción cultural, Foucault sugiere una materialidad anterior a la significación y a la forma. Puesto que esta distinción es una parte esencial para la labor de la genealogía como él la define, la distinción en sí queda excluida como un objeto de la investigación genealógica. Eventualmente, en su análisis de Herculine, Foucault afirma que hay una abundancia prediscursiva de fuerzas corporales que aparecen a través de la superficie del cuerpo para alterar las prácticas que regulan la coherencia cultural impuesta sobre ese cuerpo por un régimen de poder, entendido como una vicisitud de la «historia». Si se rechaza el supuesto de algún tipo de fuenre de trastorno anterior a las categorías, ¿se puede analizar genealógicamente la demarcación del cuerpo en sí como práctica significante? Esta demarcación no es iniciada por una historia reificada o por un sujeto. Las marcas son producto de una estructuración difusa y activa del campo social. Esta práctica significante crea un espacio social de y para el cuerpo dentro de ciertas rejillas reguladoras de la inteligibilidad.

En *Pureza y peligro*, de Mary Douglas, se afirma que los contornos mismos de «el cuerpo» se determinan a través de marcas que procuran establecer códigos específicos de coherencia cultural. Todo discurso que establece los límites del cuerpo sirve también para instituir y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio adecuados que definen lo que conforma los cuerpos:

> Las ideas acerca de alejar, purificar, delimitar y sancionar transgresiones tienen como función principal establecer un sistema sobre una experiencia inherentemente desordenada. Únicamente al ampliar la diferencia entre dentro y fuera, arriba y abajo, hombre y mujer, con y contra, se crea una semejanza de orden [pág. 4].[55]

Aunque Douglas defiende abiertamente la distinción estructuralista entre una naturaleza inherentemente inquieta y un orden impuesto por medios culturales, el «desorden» que menciona puede redefinirse como una región de inquietud y caos *culturales*. Puesto que acepta la estructura inevitablemente binaria de la distinción naturaleza/cultura, Douglas no puede proponer una configuración diferente de la cultura en la que tales diferenciaciones se hagan maleables o se multipliquen más allá del marco binario. Sin embargo, su argumentación ofrece un punto de partida posible para comprender la relación mediante la cual los tabúes sociales instauran y preservan los límites del cuerpo como tal. Su estudio señala que lo que conforma el límite del cuerpo nunca es puramente material, pero que la superficie, la piel, es significada dentro del sistema por tabúes y transgresiones previstos; en realidad, los límites del cuerpo, en su estudio, se transforman en los límites de lo social *per se*. Una formulación postestructuralista de su planteamiento bien podría tener en cuenta que los límites del cuerpo son los límites de lo socialmente *hegemónico*. En diferentes culturas —afirma Douglas— hay

> poderes de contaminación que son inmanentes a la estructura misma de las ideas y que sancionan tanto la ruptura simbólica de lo que debería estar unido como la unión de lo que debería

> estar separado. De ahí se desprende que la contaminación es un tipo de peligro que seguramente no sucederá a excepción del lugar donde están definidas las líneas de la estructura cósmica o social.
>
> Una persona que contamina siempre está en el error. Ha desarrollado alguna condición equivocada o sencillamente ha traspasado alguna línea que no debería haber traspasado, y este desplazamiento origina algún peligro para alguien [pág. 113].[56]

En cierto modo, Simon Watney —en su libro *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media*—[57] ha equiparado la construcción actual de «la persona contaminante» como la persona que tiene sida. No sólo se presenta la afección como la «enfermedad gay», sino que a través de la respuesta homofóbica e histérica a la enfermedad por parte de los medios se advierte una construcción táctica de continuidad entre la condición contaminada del homosexual (a consecuencia de la infracción de los límites que es la homosexualidad) y la enfermedad como una modalidad concreta de la contaminación homosexual. El hecho de que la enfermedad se transmita mediante el intercambio de fluidos corporales indica, dentro de las gráficas sensacionalistas de los sistemas significantes homofóbicos, los peligros que los límites corporales permeables presentan al orden social como tal. Douglas afirma que «el cuerpo es un modelo que puede usarse en cualquier sistema que tenga límites. Sus límites pueden representar todos los límites que estén amenazados o sean precarios» [pág. 115].[58] Y formula una pregunta que se podría haber leído en Foucault: «¿Por qué se cree que los márgenes corporales están específicamente conferidos de poder y peligro?» [pág. 121].[59]

Douglas alega que todos los sistemas sociales son vulnerables en sus márgenes y que, por tanto, todos los márgenes se consideran peligrosos. Si el cuerpo es una sinécdoque del sistema social *per se* o un lugar en el que concurren sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de permeabilidad no regulada es un lugar de contaminación y peligro. Dado que el sexo anal y oral entre hombres determina claramente ciertos tipos de permeabilidad corporal no permitidos por el orden hegemónico, la homosexualidad masculina, dentro de ese punto de vista hegemónico, sería un lugar peligroso y contaminante previo a la presencia cultural del sida e independiente de ella. Igualmente, la condición «contaminada» de las lesbianas, independientemente de su posición de bajo riesgo respecto del sida, manifiesta los peligros de sus intercambios corporales. Resulta revelador que estar «fuera» del orden hegemónico no implica estar «en» un estado de naturaleza sucia y desordenada. De forma paradójica, la homosexualidad casi siempre se concibe dentro de la economía significante homofóbica como incivilizada y antinatural.

La construcción de límites corporales estables se basa en lugares fijos de permeabilidad e impermeabilidad corpóreas. En contextos homosexuales y heterosexuales, las prácticas sexuales que abren superficies y orificios a una significación erótica y cierran otros circunscriben los límites del cuerpo en nuevas líneas culturales. Un ejemplo de ello es el sexo anal entre hombres, al igual que el re-membramiento radical del cuerpo eu *El cuerpo lesbiano* de Wittig. Douglas hace referencia a «un tipo de contaminación sexual que afirma el deseo de conservar intacto el cuerpo (físico y social)» [pág. 140],[60] lo cual indica que la noción naturalizada de «el» cuerpo es de por sí una consecuencia de tabúes que hacen que ese cuerpo sea diferente a consecuencia de sus límites estables. Asimis-

mo, los ritos de paso que rigen diversos orificios corporales dan por sentada una construcción heterosexual del intercambio, las posiciones y las opciones eróticas de los géneros. La desregulación de tales intercambios trastoca también los límites mismos que definen lo que es ser un cuerpo. En realidad, la investigación que estudia las prácticas reguladoras en las que se basan los límites corporales conforma precisamente la genealogía de «el cuerpo» en su carácter diferenciado, genealogía que podría radicalizar aún más la teoría de Foucault.[61]

Kristeva analiza la abyección de forma significativa en *Poderes de la perversión* al proponer los usos de la idea estructuralista de un tabú que establece límites para crear un sujeto diferenciado por medio de la exclusión.[62] Lo «abyecto» nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en «Otro». Esto se efectúa como una expulsión de elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del «no yo» como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto. Kristeva escribe:

> La *náusea* me hace rechazar esa nata, me aleja de la madre y el padre que me la ofrecen. «Yo» no quiero nada de ese elemento, signo del deseo de ellos; «yo» no quiero escuchar, «yo» no lo asimilo, «yo» lo expulso. Pero puesto que la comida no es un «otro» para «mí», que sólo estoy en el deseo de ellos, me expulso a *mí misma*, me escupo a *mí misma*, me vuelvo abyecta a *mí misma* dentro del mismo movimiento con el cual «yo» afirmo que me establezco a mí misma.[63]

El límite del cuerpo, así como la distinción entre lo interno y lo externo, se produce por medio de la expulsión y

la revaluación de algo que en un principio era una parte de la identidad en una otredad deshonrosa. Como señala Iris Young cuando apela a Kristeva para explicar el sexismo, la homofobia y el racismo, el rechazo de los cuerpos por su sexo, sexualidad o color es una «expulsión» de la que se desprende una «repulsión» que establece y refuerza identidades culturalmente hegemónicas sobre ejes de diferenciación de sexo/raza/sexualidad.[64] La adaptación que Young hace de Kristeva refleja cómo el procedimiento de repulsión puede afianzar «identidades» basadas en el hecho de instaurar al «Otro» o a un conjunto de Otros mediante la exclusión y la dominación. Mediante la fragmentación de los mundos «internos» y «externos» del sujeto se establece una frontera y un límite que se preservan débilmente con finalidades de reglamentación y control sociales. El límite entre lo interno y lo externo se confunde por los conductos excrementales en que lo interno efectivamente se hace externo, y esta función excretoria se convierte, por así decirlo, en el modelo por el cual se efectúan otras formas de diferenciación de identidades. En efecto, éste es el modo en que los Otros se convierten en mierda. Para que los mundos interno y externo sean completamente diferentes, toda la superficie del cuerpo tendría que conseguir una impermeabilidad imposible. Cerrar de esta forma sus superficies sería el límite inconsútil del sujeto; pero ese encierro no podría dejar de explotar precisamente por esa mugre excrementicia a la que teme.

Con independencia de las metáforas concretas de las distinciones espaciales entre lo interno y lo externo, éstos siguen siendo términos lingüísticos que posibilitan y organizan una sucesión de fantasías, temidas y anheladas. Lo «interno» y lo «externo» sólo tienen sentido con referencia

a un límite mediador que combate por la estabilidad. Y esta estabilidad, esta coherencia, se establece en gran parte por órdenes culturales que castigan al sujeto y obligan a distinguirlo de lo abyecto. Así, «interno» y «externo» forman una distinción binaria que estabiliza y refuerza al sujeto coherente. Cuando se cuestiona ese sujeto, el significado y la necesidad de los términos pueden ser objeto de desplazamiento. Si el «mundo interno» ya no designa un *topos*, la fijeza interna del yo y, de hecho, la localización interna de la identidad de género se vuelven igualmente dudosos. La pregunta esencial no es *cómo* se *interiorizó* esa identidad (como si la interiorización fuese un procedimiento o un mecanismo que pudiese reelaborarse mediante una descripción). Más bien debemos preguntar: ¿desde qué posición estratégica en el discurso público y por qué razones se ha sostenido el tropo de la interioridad y la disyuntiva binaria de interno/externo? ¿En qué lenguaje se ha configurado el «espacio interno»? ¿Qué tipo de configuración es, y a través de qué figura del cuerpo se significa? ¿Cómo configura un cuerpo en su superficie la invisibilidad misma de su profundidad escondida?

De la interioridad a los performativos de género

En *Vigilar y castigar*, Foucault pone en tela de juicio el lenguaje de la interiorización porque está al servicio del régimen disciplinario de la subyugación y la subjetivación de criminales.[65] Aunque en *Historia de la sexualidad* Foucault puso objeciones a lo que según él era la creencia psicoanalítica en la verdad «interior» del sexo, en el contexto de su historia de la criminología crítica la doctrina de la interiori-

zación por otras razones. En cierto sentido, *Vigilar y castigar* puede considerarse el intento de Foucault por reescribir la doctrina de interiorización que Nietzsche explicó en *La genealogía de la moral* sobre el modelo de la *inscripción*. Entre los presos, afirma Foucault, la táctica no ha sido reprimir sus deseos, sino obligar a sus cuerpos a significar la ley prohibitiva como su esencia, su estilo y su necesidad. Esa ley no se interioriza literalmente, sino que se incorpora, con el resultado de que se crean cuerpos que significan esa ley en el cuerpo y a través de él; allí la ley se muestra como la esencia de su yo, el significado de su alma, su conciencia, la ley de su deseo. Efectivamente, la ley es al mismo tiempo completamente evidente y totalmente latente, puesto que nunca se manifiesta como externa a los cuerpos que domina y subjetiva. Foucault afirma:

> No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está creada de manera perpetua *en torno, en la superficie* y *en el interior* del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se impone sobre aquellos a quienes se castiga [la cursiva es mía].[66]

La figura del alma interna —entendida como «en el interior» del cuerpo— se significa por medio de su inscripción *en la superficie* del cuerpo, aunque su modo primario de significación sea a través de su misma ausencia, su potente invisibilidad. El efecto de un espacio interno articulador se genera mediante la significación de un cuerpo como un encierro vital y sagrado. El alma es precisamente de lo que carece el cuerpo; así, el cuerpo se define como una carencia significante. Esa carencia que *es* el cuerpo otorga al alma el

significado de lo que no se puede revelar. En este aspecto, pues, el alma es una significación de la superficie que rechaza y sustituye la distinción interno/externo, es una figura del espacio psíquico interior grabado *en la superficie* del cuerpo como una significación social que permanentemente renuncia a sí misma como tal. En términos de Foucault, el alma no es prisionera del cuerpo, como lo indicarían algunas imágenes cristianas, sino que «el alma es la prisión del cuerpo».[67]

La redescripción de los procedimientos intrapsíquicos, desde el punto de vista de la política de superficie del cuerpo, sugiere una redescripción corolaria del género como la producción disciplinaria de las figuras de fantasía mediante el juego de presencia y ausencia sobre la superficie del cuerpo, la construcción del cuerpo con género a través de una sucesión de exclusiones y negaciones, ausencias significantes. Pero ¿qué expresa el texto evidente y latente de la política corporal? ¿Cuál es la ley prohibitiva que produce la estilización corpórea del género, la figuración fantaseada y fantástica del cuerpo? Ya hemos descrito los tabúes del incesto y el tabú anterior contra la homosexualidad como los momentos generativos de la identidad de género, las prohibiciones que generan la identidad sobre las rejillas culturalmente inteligibles de una heterosexualidad idealizada y obligatoria. Esa producción disciplinaria del género estabiliza falsamente el género para favorecer los intereses de la construcción y la regulación heterosexuales en el ámbito reproductivo. La construcción de la coherencia encubre las discontinuidades de género que están presentes en el contexto heterosexual, bisexual, gay y lésbico, en que el género no es obligatoriamente consecuencia directa del sexo, y el deseo, o la sexualidad en general, no parece ser la consecuencia directa del género; en realidad, donde ninguna de estas dimen-

siones de corporalidad significativa se manifiestan o reflejan una a otra. Cuando la desarticulación y la desagregación del campo de cuerpos alteran la ficción reguladora de la coherencia heterosexual, parece que el modelo expresivo pierde su fuerza descriptiva. Ese ideal regulador se muestra entonces como una regla y una ficción que tiene la apariencia de ley de desarrollo que regula el campo sexual que pretende describir.

No obstante, cuando se entiende la identificación como una incorporación o fantasía hecha realidad queda claro que la coherencia es anhelada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal. En otras palabras, actos, gestos y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad. Esto también indica que si dicha realidad se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social, la regulación pública de la fantasía mediante la política de superficie del cuerpo, el control fronterizo del género que distingue lo interno de lo externo, e instaura de esta forma la «integridad» del sujeto. En efecto, los actos y los gestos, los deseos organizados y realizados, crean la ilusión de un núcleo de género interior y organizador, ilusión

preservada mediante el discurso con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva. Si la «causa» del deseo, el gesto y el acto puede situarse dentro del «yo» del actor, entonces las regulaciones políticas y las prácticas disciplinarias que crean ese género, presuntamente coherente, en realidad desaparecen. El desplazamiento de la identidad de género de un origen político y discursivo a un «núcleo» psicológico no permite analizar la formación política del sujeto con género y sus invenciones acerca de la interioridad inexplicable de su sexo o de su auténtica identidad.

Si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se crean como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable. En *Mother Camp: Female Impersonators in America*, la antropóloga Esther Newton afirma que la estructura de la personificación muestra uno de los mecanismos clave de la invención, mediante el cual se efectúa la construcción social del género.[68] Yo agregaría que la «travestida» trastoca completamente la división entre espacio psíquico interno y externo, y de hecho se burla del modelo que expresa el género, así como de la idea de una verdadera identidad de género. Newton escribe:

> En su forma más compleja, [la travestida] presenta una doble inversión que afirma: «Las apariencias engañan». La travestida afirma [curiosa personificación de Newton]: «Mi apariencia "exterior" es femenina, pero mi esencia "interior" [del cuerpo] es masculina». Al mismo tiempo se representa la inversión opuesta: «Mi apariencia "exterior" [mi cuerpo, mi

género] es masculina, pero mi esencia "interior" [yo] es femenina».[69]

Ambas afirmaciones de la verdad se contradicen y, así, desplazan toda la práctica de las significaciones de género en el discurso de verdad y falsedad.

El concepto de una identidad de género original o primaria es objeto de parodia dentro de las prácticas culturales de las travestidas, el travestismo y la estilización sexual de las identidades *butch/femme*. En la teoría feminista, estas identidades paródicas se han considerado o bien humillantes para las mujeres, en el caso de las travestidas y el travestismo, o bien una apropiación poco crítica de los estereotipos de papeles sexuales desde el interior de la práctica de la heterosexualidad, sobre todo en el caso de las identidades lesbianas de *butch* y *femme*. Pero, en mi opinión, la relación entre la «imitación» y el «original» es más compleja de lo que suele admitir la crítica. Además, nos proporciona una pista de la forma en que puede replantearse la relación entre identificación primaria —o sea, los significados originales acordados al género— y la experiencia de género subsiguiente. La actuación de la travestida altera la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Pero, de hecho, estamos ante tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género. Si la anatomía del actor es en primer lugar diferente del género, y estos dos son diferentes de la actuación del género, entonces ésta muestra una disonancia no sólo entre sexo y actuación, sino entre sexo y género, y entre género y actuación. Del mismo modo que la travestida produce una imagen unificada de la «mujer» (con la que la crítica no suele estar de acuerdo), también muestra el carác-

ter diferente de los elementos de la experiencia de género que erróneamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. *Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia.* En realidad, parte del placer, la frivolidad de la actuación, reside en la aceptación de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen verse como naturales y necesarias. En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada.

La noción de parodia del género que aquí se expone no presupone que haya un original imitado por dichas identidades paródicas. En realidad, la parodia es *de* la noción misma de un original; así como la noción psicoanalítica de identificación de género se elabora por la fantasía de una fantasía —la transfiguración de un Otro que siempre es ya una «figura» en ese doble sentido—, la parodia de género volvía a considerar que la identidad original sobre la que se articula el género es una imitación sin un origen. En concreto, es una producción que, en efecto —o sea, en su efecto—, se presenta como una imitación. Este desplazamiento permanente conforma una fluidez de identidades que propone abrirse a la resignificación y la recontextualización; la multiplicación paródica impide a la cultura hegemónica y a su crítica confirmar la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Si bien los significados de género adoptados en estos estilos paródicos obviamente pertenecen a la cultura hegemónica misógina, de todas formas se desnaturalizan y movilizan a través de su recontextualización paródica.

Como imitaciones que en efecto desplazan el significado del original, imitan el mito de la originalidad en sí. En vez de una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género puede replantearse como una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imiraciones y que, de forma conjunra, crean la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción.

Según Fredric Jameson en «Posmodernismo y sociedad de consumo», la imitación que se burla del concepto de un original es más propia del pastiche que de la parodia:

> El pastiche, como la parodia, es la imitación de un estilo particular o único, llevar una máscara estilística, hablar en un lenguaje muerto: pero es una práctica neutral de esa mímica, sin el motivo ulterior de la parodia, sin el impulso satírico, sin risa, sin ese sentimiento todavía oculto de que existe algo *normal* en comparación con lo cual aquello que se imita es bastante cómico. El pastiche es parodia neutra, parodia que ha perdido el sentido del humor.[70]

No obstante, la pérdida del sentido de «lo normal» puede ser su propio motivo de risa, sobre todo cuando «lo normal», «lo original», resulta ser una copia, y una copia inevitablemente fallida, un ideal que nadie *puede* personificar. En este sentido, la risa brota al percatarse de que todo el tiempo lo original era algo derivado.

La parodia por sí sola no es subversiva, y debe de haber una forma de comprender qué es lo que hace que algunos tipos de repetición paródica sean verdaderamente trastornadores, realmente desasosegantes, y qué repeticiones pue-

den domesticarse y volver a ponerse en circulación como instrumentos de hegemonía cultural. Es evidente que no bastaría con una tipología de acciones, ya que el desplazamiento paródico, de hecho la risa paródica, depende de un contexto y una recepción que puedan provocar confusiones subversivas. ¿Qué actuación y dónde puede sustituir la distinción interno/externo y reconsiderar radicalmente las presuposiciones psicológicas de la identidad de género y la sexualidad? ¿Qué actuación y dónde conducirá a un replanteamiento del *lugar* y la estabilidad de lo masculino y lo femenino? ¿Y qué tipo de actuación de género efectuará y mostrará la naturaleza performativa del género en sí de forma que se desestabilicen las categorías naturalizadas de la identidad y el deseo?

Si el cuerpo no es un «ser» sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, una práctica significante dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces ¿qué lenguaje queda para entender esta realización corporal, el género, que establece su significado «interno» en su superficie? Sartre quizás habría llamado a este acto «un estilo de ser», y Foucault «una estilística de la existencia». Y, en mi interpretación anterior de Beauvoir, afirmo que los cuerpos con género son otros tantos «estilos de la carne». Estos estilos nunca se producen completamente por sí solos porque tienen una historia, y esas historias determinan y restringen las opciones. Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal*, un «acto», por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado).

Wittig concibe el género como el funcionamiento del «sexo», y el «sexo» es una orden para que el cuerpo se transforme en un signo cultural, se materialice obedeciendo a una contingencia históricamente establecida, y lo haga no una o dos veces, sino como un proyecto corporal permanente y repetido. No obstante, la noción de «proyecto» alude a la fuerza creadora de una voluntad radical y, puesto que el género es un proyecto cuya finalidad es la supervivencia cultural, el término *estrategia* sugiere mejor la situación de coacción bajo la cual tiene lugar siempre y de diferentes maneras la actuación de género. Por consiguiente, como una táctica de supervivencia dentro de sistemas obligatorios, el género es una actuación con consecuencias decididamente punitivas. Los géneros diferenciados son una parte de lo que «humaniza» a los individuos dentro de la cultura actual; en realidad, sancionamos constantemente a quienes no representan bien su género. Como no hay una «esencia» que el género exprese o exteriorice ni un ideal objetivo al que aspire, y puesto que el género no es un hecho, los distintos actos de género producen el concepto de género, y sin esos actos no habría ningún género. Así pues, el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; la construcción nos «obliga» a creer en su necesidad y naturalidad. Las opciones históricas materializadas a través de distintos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reguladas de forma punitiva, que alternadamente se personifican y se desvían bajo coacción.

Hay que considerar que una sedimentación de normas de género genera el fenómeno peculiar de un «sexo natural» o una «mujer real» o cualquier cantidad de ficciones sociales constantes e impositivas, y que esta sedimentación a lo largo del tiempo ha creado una serie de estilos corporales que, de forma reificada, se manifiestan como la configuración natural de los cuerpos en sexos que existen en una relación binaria uno con el otro. Si estos estilos se ponen en práctica, y si crean sujetos coherentes con género que se presentan como sus creadores, ¿qué tipo de actuación mostraría que esta supuesta «causa» es un «efecto»?

Entonces, ¿en qué sentido es el género un acto? Al igual que en otros dramas sociales rituales, la acción de género exige una actuación *reiterada*, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y ésta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación.[71] Aunque haya cuerpos individuales que desempeñan estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta «acción» es pública. Esas acciones tienen dimensiones temporales y colectivas, y su carácter público tiene consecuencias; en realidad, la actuación se realiza con el propósito estratégico de preservar el género dentro de su marco binario, aunque no puede considerarse que tal objetivo sea atribuible a un sujeto, sino, más bien, que establece y afianza al sujeto.

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción y de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la ma-

nera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social* constituida. Resulta revelador que si el género se instaura mediante actos que son internamente discontinuos, entonces la *apariencia de sustancia* es exactamente eso, una identidad construida, una realización performativa en la que el público social mundano, incluidos los mismos actores, llega a creer y a actuar en la modalidad de la creencia. El género también es una regla que nunca puede interiorizarse del todo; «lo interno» es una significación de superficie, y las normas de género son, en definitiva, fantasmáticas, imposibles de personificar. Si la base de la identidad de género es la reiteración estilizada de actos a través del tiempo y no una identidad supuestamente inconsútil, entonces la metáfora espacial de una «base» se desplazará y se convertirá en una configuración estilizada, en realidad, una corporalización del tiempo marcada con el género. El yo con un género constante revelará entonces estar organizado por actos reiterados que desean acercarse al ideal de una base sustancial de identidad, pero que, en su *dis*continuidad eventual, manifiesta la falta de base temporal y contingente de esta «base». Las probabilidades de transformación de género radican precisamente en la relación arbitraria entre tales actos, en la opción de no poder repetir, una de-formidad o una repetición paródica que demuestra que el efecto fantasmático de la identidad constante es una construcción políticamente insuficiente.

No obstante, si los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos realmente de-

terminan la identidad que se afirma que manifiestan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial. Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora. El hecho de que la realidad de género se determine mediante actuaciones sociales continuas significa que los conceptos de un sexo esencial y una masculinidad o feminidad verdadera o constante también se forman como parte de la estrategia que esconde el carácter performativo del género y las probabilidades performativas de que se multipliquen las configuraciones de género fuera de los marcos restrictivos de dominación masculinista y heterosexualidad obligatoria.

Los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ni reales ni aparentes, ni originales ni derivados. No obstante, como portadores creíbles de esos atributos, los géneros también pueden volverse total y radicalmente *increíbles*.

CONCLUSIÓN:
DE LA PARODIA A LA POLÍTICA

Partí de una especulación sobre si la política feminista podría funcionar sin un «sujeto» en la categoría de las mujeres. No está en juego saber si todavía tiene sentido, estratégico o de transición, aludir a las mujeres para afirmar que se las está representando. El «nosotros» feminista es siempre y exclusivamente una construcción fantasmática, que tiene sus objetivos, pero que rechaza la complejidad interna y la imprecisión del término, y se crea sólo a través de la exclusión de alguna parte del grupo al que al mismo tiempo intenta representar. No obstante, la posición endeble o fantasmática del «nosotros» no es motivo de desesperación o, por lo menos, no es el *único* motivo de desesperación. La inestabilidad radical de la categoría cuestiona las limitaciones *fundacionales* sobre las teorías políticas feministas y da lugar a otras configuraciones, no sólo de géneros y cuerpos, sino de la política en sí.

El argumento fundacionalista de la política de la identidad tiende a dar por sentado que una identidad primero debe ocupar su lugar para que se definan intereses políticos, y a continuación se inicie la acción política. Mi razonamiento es que no es preciso que exista un «agente detrás de la acción», sino que el «agente» se construye de manera variable

en la acción y a través de ella. Esto no supone regresar a una teoría existencial del yo conformado por medio de sus actos, porque la teoría existencial confirma una estructura prediscursiva tanto para el yo como para sus actos. Lo que aquí me ha interesado es justamente la construcción discursivamente variable de cada uno en el otro y a través de él.

La cuestión de situar la «capacidad de acción» suele relacionarse con la viabilidad del «sujeto», cuando se considera que éste tiene alguna existencia estable anterior al campo cultural que negocia. O bien, si el sujeto está culturalmente construido, de todas formas posee una capacidad de acción, en general configurada como la capacidad para la mediación reflexiva, que queda intacta sea cual sea su grado de inserción cultural. Apoyándose en ese modelo, «cultura» y «discurso» *atrapan* al sujeto, pero no lo conforman. Este movimiento para adjetivar y atrapar al sujeto preexistente ha sido necesario para crear un punto de donde surja su acción que no esté completamente *definido* por esa cultura y ese discurso. No obstante, esta clase de argumento implica erróneamente: *a)* que la capacidad de acción sólo puede determinarse apelando a un «yo» prediscursivo, aunque éste esté en medio de una concurrencia discursiva, y *b)* que estar *compuesto* por el discurso es estar *definido* por él, donde la definición hace imposible la acción.

Incluso en las teorías que defienden un sujeto detalladamente adjetivado o situado, éste sigue encontrando su ámbito discursivamente conformado en un marco epistemológico de contraposición. El sujeto culturalmente atrapado pacta sus construcciones, aun cuando éstas sean los predicados mismos de su propia identidad. En Beauvoir, por ejemplo, hay un «yo» que hace su género, que se transforma en su género, pero ese «yo», habitualmente relacionado con su

género es, de todas formas, un lugar donde se ubica la capacidad de acción que nunca consigue equipararse totalmente con su género. Ese *cogito* nunca es plenamente *del* mundo cultural que negocia, independientemente de lo pequeña que sea la distancia ontológica que aleja a ese sujeto de sus predicados culturales. Las teorías feministas de la identidad que exponen predicados de color, sexualidad, etnicidad, clase y capacidad física frecuentemente acaban con un tímido «etcétera» al final de la lista. A lo largo de ese camino horizontal de adjetivos, estas posiciones pugnan por incorporar un sujeto situado, pero permanentemente quedan incompletas. No obstante, este fracaso es instructivo: ¿qué impulso político puede desprenderse del «etcétera» desesperado que se manifiesta con tanta frecuencia al final de esas descripciones? Esto es un signo de cansancio, así como del procedimiento ilimitado de la significación en sí. Es el *supplément*, el exceso que obligatoriamente va asociado a todo empeño por reclamar la identidad definitivamente. No obstante, este «etcétera» ilimitado se presenta como un nuevo punto de partida para las teorías políticas feministas.

Si la identidad se afirma por medio de un procedimiento de significación, si ya está siempre significada y aun así sigue significando mientras se mueve dentro de distintos discursos entretejidos, entonces la cuestión de la capacidad de acción no puede contestarse apelando a un «yo» que exista antes de la significación. En definitiva, las condiciones que posibilitan una afirmación del «yo» proceden de la estructura de significación, las normas que reglamentan las invocaciones legítima e ilegítima de ese pronombre, las prácticas que determinan los términos de inteligibilidad mediante los cuales ese pronombre puede moverse. El lenguaje no es un *medio o instrumento exterior* en el que pueda introducir un

yo y del cual pueda extraer un reflejo de ese yo. El modelo hegeliano de reconocimiento de uno mismo —que ha sido utilizado por Marx, Lukacs y en numerosos discursos liberadores contemporáneos— admite una adecuación eventual entre el «yo» que se enfrenta a su mundo, incluido su lenguaje, como un objeto, y el «yo» que se encuentra como un objeto en ese mundo. Pero la dicotomía sujeto/objeto, que en este caso corresponde a la tradición de la epistemología occidental, determina la misma problemática de la identidad que intenta solventar.

¿Qué tradición discursiva sitúa al «yo» y su «Otro» en un enfrentamiento epistemológico que posteriormente determina dónde y cómo se deben expresar las cuestiones de coguoscibilidad y capacidad de acción? ¿Qué tipos de capacidad de acción se rechazan al postular un sujeto epistemológico, ya que las normas y prácticas que rigen la invocación de ese sujeto y regulan por adelantado su acción están descartadas como lugares de análisis e intervención crítica? El hecho de que el punto de partida epistemológico en ningún sentido sea inevitable se corrobora ingenua y constantemente mediante las operaciones mundanas del lenguaje común —extensamente documentado en la antropología—, que advierten en la dicotomía sujeto/objeto una imposición filosófica extraña y contingente, cuando no violenta. El lenguaje de apropiación, instrumentalidad y distanciamiento bien aceptado en el modo epistemológico también corresponde a una táctica de dominación que enfrenta al «yo» contra el «Otro» y, una vez que se realiza esa separación, produce un conjunto artificial de preguntas acerca de la cognoscibilidad y recuperabilidad de ese Otro.

Como parte del legado epistemológico de los discursos políticos contemporáneos sobre la identidad, esta oposición

binaria es una jugada estratégica dentro de una serie de prácticas significantes, que sitúa al «yo» en esta oposición y a través de ella, y reifica esa oposición como una necesidad, encubriendo el aparato discursivo constituyente de la relación binaria en sí. El cambio de un examen *epistemológico* de la identidad a otro que sitúa la problemática dentro de las prácticas de *significación* permite analizar el modo epistemológico en sí como una práctica significante posible y contingente. Asimismo, la cuestión de la *capacidad de acción* se reformula como la pregunta de cómo operan la significación y la resignificación. En resumidas cuentas, lo que se significa como una identidad no se significa en un momento concreto después del cual solamente está allí como un fragmento inerte del lenguaje entitativo. Es evidente que las identidades *pueden* manifestarse como otros muchos sustantivos inertes; en realidad, los modelos epistemológicos tienden a considerar esta apariencia como su punto de partida teórico. No obstante, el «yo» sustantivo sólo se manifiesta como tal mediante una práctica significante que intenta esconder su propio funcionamiento y naturalizar sus efectos. Además, cumplir las exigencias de una identidad sustantiva es una dura tarea, porque esas apariencias son identidades creadas mediante normas, y dependen de la invocación constante y reiterada de reglas que determinan y limitan prácticas de identidad culturalmente inteligibles. En realidad, concebir la identidad como una *práctica*, como una práctica que significa, es concebir a los sujetos culturalmente inteligibles como el resultado de un discurso delimitado por normas, el cual se inscribe en los actos significantes mundanos y generalizados de la vida lingüística. Concebido de forma abstracta, el lenguaje alude a un sistema de signos abierto medianre el cual se genera y se rechaza de forma in-

sistente la inteligibilidad. Como organizaciones del lenguaje históricamente concretas, los discursos se presentan en plural, coexisten dentro de marcos temporales y establecen coincidencias impredecibles e involuntarias a partir de las cuales se producen modalidades concretas de posibilidades discursivas.

Como procedimiento, la significación contiene en su seno lo que el discurso epistemológico llama «capacidad de acción». Las normas que gobiernan la identidad inteligible, o sea, que posibilitan y limitan la afirmación inteligible de un «yo», están parcialmente articuladas sobre matrices de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria, y operan a través de la *repetición*. En realidad, cuando se afirma que el sujeto está constituido, esto sólo significa que el sujeto es el resultado de algunos discursos gobernados por normas que conforman la mención inteligible de la identidad. El sujeto no está *formado* por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición* que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la «capacidad de acción» es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismos jerárquicos, entonces sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de significación repetitiva. El precepto de *ser* de un género concreto obligatoriamente genera fracasos: una variedad de configuraciones incoherentes que en su

multiplicidad sobrepasan y desafían el precepto mediante el cual fueron generadas. Asimismo, el precepto mismo de ser un género concreto se genera mediante rutas discursivas: ser una buena madre, ser un objeto heterosexualmente deseable, ser un trabajador capacitado, en definitiva, significar a la vez una gran cantidad de garantías que satisfacen una variedad de exigencias distintas. La coexistencia o concurrencia de estos preceptos discursivos permite una reconfiguración y un replanteamiento complejos; no se trata de un sujeto trascendental que permita la acción en medio de tal concurrencia. No hay ningún yo que sea anterior a la concurrencia o que preserve una «integridad» anterior a su entrada en este campo cultural conflictivo. Sólo hay el recoger las herramientas de donde están, donde un «recoger» mismo es posible por la herramienta que está allí.

¿Qué establece una repetición subversiva dentro de las prácticas significantes de género? Yo he afirmado («yo» me sirvo de la gramática que rige el género literario de la conclusión filosófica, pero obsérvese que la gramática misma es la que usa y hace posible este «yo», incluso cuando el «yo» que se reitera aquí repite, reutiliza y —como señalarán los críticos— contradice la gramática filosófica mediante la cual es a la vez posible y limitado) que, por ejemplo, dentro de la distinción sexo/género, el sexo se presenta como «lo real» y lo «fáctico», la base material o corporal en la que interviene el género como un acto de *inscripción* cultural. No obstante, el género no está escrito sobre el cuerpo de la misma forma en que el instrumento torturador de escritura de «La colonia penitenciaria» de Kafka se circunscribe de forma ininteligible sobre la carne del acusado. La pregunta no es ¿qué significado implica esa inscripción?, sino ¿qué aparato cultural concierta este encuentro entre instrumento y cuer-

po, y qué intervenciones son posibles en esta repetición ritualista? Lo «real» y lo «sexualmente fáctico» son construcciones fantasmáticas —ilusiones de sustancia— a las que los cuerpos están obligados a acercarse, aunque nunca puedan. Entonces ¿qué permite enseñar la hendidura entre lo fantasmático y lo real, mediante lo cual lo real se reconoce como fantasmático? ¿Proporciona esto la opción de una repetición que no esté completamente constreñida por la orden de volver a afianzar identidades naturalizadas? Así como las superficies corporales se representan *como* lo natural, estas superficies pueden convertirse en el sitio de una actuación disonante y desnaturalizada que descubre el carácter performativo de lo natural en sí.

Las prácticas de la parodia pueden servir para volver a mostrar y afianzar la distinción misma entre una configuración de género privilegiada y naturalizada y otra que se manifiesta como derivada, fantasmática y mimética: una copia fallida, por así decirlo. Y seguramente la parodia se ha utilizado para fomentar una política de desesperación, que confirma la exclusión supuestamente inevitable de los géneros marginales del territorio de lo natural y lo real. No obstante, este fracaso para hacerse «real» y encarnar «lo natural», en mi opinión, es un fracaso de todas las prácticas de género, debido a que estos sitios ontológicos son fundamentalmente inhabitables. Por consiguiente, hay una risa subversiva en el efecto de pastiche de las prácticas paródicas, en las que lo original, lo auténtico y lo real también están constituidos como efectos. La pérdida de las reglas de género multiplicaría diversas configuraciones de género, desestabilizaría la identidad sustantiva y privaría a las narraciones naturalizadoras de la heterosexualidad obligatoria de sus protagonistas esenciales: «hombre» y «mujer». La reiteración paródica

del género también presenta la ilusión de la identidad de género como una profundidad inmanejable y una sustancia interior. Como consecuencia de una performatividad sutil y políticamente impuesta, el género es un «acto», por así decirlo, que está abierto a divisiones, a la parodia y crítica de uno mismo o una misma y a las exhibiciones hiperbólicas de «lo natural» que, en su misma exageración, muestran su situación fundamentalmente fantasmática.

He procurado explicar que las categorías de identidad —que normalmente se consideran fundacionales para la política feminista, es decir, que son necesarias para activar el feminismo como una política de identidad— funcionan simultáneamente para ceñir y limitar por anticipado las mismas opciones culturales que, presumiblemente, el feminismo debe abrir. Las restricciones tácitas que crean el «sexo» culturalmente inteligible deben concebirse como estructuras políticas generativas más que como fundamentos naturalizados. Paradójicamente, la reconceptualización de la identidad como un *efecto*, es decir, como *producida* o *generada*, abre vías de «capacidad de acción» que son astutamente excluidas por las posiciones que afirman que las categorías de identidad son fundacionales y permanentes. Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente especificada ni es totalmente artificial y arbitraria. El hecho de que el carácter *constituido* de la identidad haya sido malinterpretado a lo largo de estas dos líneas incompatibles revela la forma mediante la que el discurso feminista sobre la construcción cultural queda atrapado dentro del binarismo innecesario de libre albedrío y determinismo. La construcción no se opone a la capacidad de acción; es el escenario necesario de esa capacidad, los términos mismos en que ésta se estructura y se vuelve culturalmente inteligi-

ble. La principal tarea del feminismo no es crear un punto de vista externo a las identidades construidas; esto equivaldría a la construcción de un modelo epistemológico que deje de aceptar su propia posición cultural y, por lo tanto, se promueva como un sujeto global, posición que usa precisamente las estrategias imperialistas que el feminismo debería criticar. La principal tarea más bien radica en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan esas construcciones, confirmar las opciones locales de intervención mediante la participación en esas prácticas de repetición que forman la identidad y, por consiguiente, presentan la posibilidad inherente de refutarlas.

Esta indagación teórica ha procurado situar lo político en las propias prácticas significantes que determinan, regulan y desregulan la identidad. No obstante, este intento sólo puede efectuarse planteando un conjunto de preguntas que amplían la noción misma de lo político. ¿Cómo cambiar los fundamentos que contienen distintas configuraciones culturales de género? ¿Cómo desestabilizar y devolver a su dimensión fantasmática las «premisas» de la política de identidad?

Esta tarea ha exigido una genealogía crítica de la naturalización del sexo y de los cuerpos en general. También ha requerido replantearse la figura del cuerpo como mudo, anterior a la cultura, en espera de significación; una figura que posee referencias cruzadas con la de lo femenino, esperando la inscripción como incisión del significanre masculino para introducirse en el lenguaje y la cultura. A partir de un estudio político de la heterosexualidad obligatoria ha sido preciso poner en duda la construcción del sexo como binario, como una relación binaria jerárquica. Desde el punto de vista del género como práctica se han planteado preguntas acerca del carácter fijo de la identidad de género como una

profundidad interior que supuestamente se exterioriza en diversas formas de «expresión». Se ha demostrado que la construcción implícita de la construcción heterosexual primaria del deseo se mantiene aunque se manifieste en el modo de bisexualidad primaria. También se ha expuesto que las estrategias de exclusión y jerarquía continúan planteando la distinción sexo/género y recurriendo al «sexo» como lo prediscursivo, así como priorizando la sexualidad respecto de la cultura y, concretamente, la construcción cultural de la sexualidad como lo prediscursivo. Finalmente, el paradigma epistemológico que admite la prioridad del agente sobre la acción crea un sujeto global y globalizador que no acepta su propia ubicación ni tampoco las condiciones para una intervención local.

Si se los toma como la base de una teoría o política feminista, estos «efectos» de la jerarquía de género y de la heterosexualidad obligatoria no sólo se detallan erróneamente como fundamentos, sino que las prácticas significantes que hacen posible esta descripción metaléptica errónea continúan estando fuera del alcance de una crítica feminista de las relaciones entre los géneros. Introducirse en las prácticas repetitivas de este terreno de significación no es una elección, pues el «yo» que podría entrar ya está siempre dentro: no hay posibilidad de que el agente actúe ni tampoco hay posibilidad de realidad fuera de las prácticas discursivas que otorgan a esos términos la inteligibilidad que poseen. La tarea no es saber si hay que repetir, sino cómo repetir o, de hecho, repetir y, mediante una multiplicación radical de género, *desplazar* las mismas reglas de género que permiten la propia repetición. No hay una ontología de género sobre la que podamos elaborar una política, porque las ontologías de género siempre funcionan dentro de contextos políticos de-

terminados como preceptos normativos: deciden qué se puede considerar sexo inteligible, usan y refuerzan las limitaciones reproductivas sobre la sexualidad, determinan los requisitos preceptivos mediante los cuales los cuerpos sexuados o con género llegan a la inteligibilidad cultural. Por consiguiente, la ontología no es un fundamento, sino un precepto normativo que funciona insidiosamente al introducirse en el discurso político como su base necesaria.

La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instaura como política los términos mismos con los que se estructura la identidad. Este tipo de crítica cuestiona el marco fundacionista en que se ha organizado el feminismo como una política de identidad. La paradoja interna de este fundacionismo es que determina y obliga a los mismos «sujetos» que espera representar y liberar. La tarea aquí no es alabar cada una de las nuevas opciones posibles *en tanto que* opciones, sino redescribir las opciones que *ya* existen, pero que existen dentro de campos culturales calificados como culturalmente ininteligibles e imposibles. Si las identidades ya no se establecieran como premisas de un silogismo político, y si ya no se creyera que la política es una serie de prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior. Las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o, más bien, su multiplicación actual podría estructurarse dentro de los discursos que determinan la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su antinaturalidad fundamental. ¿Qué otras estrategias locales que comprometan lo «no natural» podrían conducir a la desnaturalización del género como tal?

NOTAS

PREFACIO (1999)

1. A la fecha de esta edición [1999] hay editores franceses que contemplan la posibilidad de traducir esta obra, pero únicamente porque Didier Eribon y otros han introducido los argumentos del texto en los debates políticos que tienen lugar en Francia en la actualidad sobre la ratificación de las parejas del mismo sexo.

2. He escrito dos ensayos breves sobre esta cuestión: el epílogo para *Butch/Femme: Inside Lesbian Gender*, Sally Munt (comp.), Londres, Cassell, 1998, y otro epílogo para «Transgender in Latin America: Persons, Practices and Meanings», número especial de la revista *Sexualities*, vol. 5, n.°3, 1998.

3. Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Haward University Press, 1987, págs. 6-7.

4. Desgraciadamente, *El género en disputa* se publicó unos meses antes que la magnífica obra *Epistemology of the Closet*, (Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1991) (trad. cast.: *Epistemología del armario*, Barcelona, Ediciones de la Tempestad, 1998), de Eve Kosofsky Sedgwick; por tanto, los argumentos que aquí planteo no pudieron beneficiarse de la matizada discusión del género y la sexualidad que se incluye en el primer capítulo de dicha obra.

5. Jonathan Goldberg me convenció de esto.

6. Véase una bibliografía más o menos completa de mis publicaciones y de las citas de mis estudios en la excelente obra que Eddie Yeghiayan ha realizado en la biblioteca Irvine de la Universidad de California: <http://sun3.lib.uci.edu/-scctr/Welleky/index.html>

7. Estoy especialmente agradecida a Biddy Martin, Eve Sedgwick, Slavoj Žižek, Wendy Brown, Saidiya Hartman, Mandy Merck, Lynne Layton, Timothy Kaufmann-Osborne, Jessica Benjamin, Seyla Benhabib, Nancy Fraser, Diana Fuss, Jay Presser, Lisa Duggan y Elizabeth Grosz, por sus acertadas críticas de la teoría de la performatividad.

8. Esta concepción de la dimensión ritual de la performatividad está relacionada con la idea del hábito en la obra de Pierre Bourdieu, algo de lo que sólo me percaté cuando acabé de escribir este texto. Mi intento posterior de explicar la repercusióu que tuvo dicha idea se incluye en el último capítulo de Excitable Speech: A Politics of the Performative (Nueva York, Routledge, 1997).

9. Jacquelíue Rose me explicó acertadameute la separacióu existente entre las primeras y las últimas partes de este texto; las primeras interrogan sobre la construcción del género basada eu la melancolía, pero las últimas parecen pasar por alto los inicios psicoanalíticos. Quizás esto esclarece parte de la «manía» del último capítulo, un estado que Freud define como parte de la uegacióu de la pérdida que es la melancolía. En sus últimas páginas, *El género en disputa* parece olvidar o rechazar la pérdida que acaba de plantear.

10. Véase *Bodies that Matter* (Nueva York, Routledge, 1993) (trad. cast.: *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, Paidós, 2003), así como «Getting Real: Technoscieutific Practices and the Materialization of Reality», una crítica hábil e inteligente en la que Karen Barad vincula alguuas de las preguntas que se formulan eu *Cuerpos que importan* con los trabajos de la ciencia contemporánea.

11. Saidiya Hartman, Lisa Lowe y Dorinne Kondo son investigadoras cuya obra ha tenido una gran repercusión en la mía. Uua gran parte de los estudios académicos actuales sobre el «paso» también ha incluido esta cuestión. El ensayo que escribí sobre «Passing» de Nella Larsen, incluido en *Cuerpos que importan*, tenía como objetivo tratar la pregunta de manera preliminar. Por supuesto, la obra de Homi Bhabha sobre la escisióu mimética del sujeto de las antiguas colonias es parecida a la mía en varios aspectos: no sólo la atribución de la «voz» colonial por parte de los colonizados, sino también la condición dividida de identificación son cruciales para una idea de la performatividad que ponga énfasis en cómo se forman y al mismo tiempo se dividen las identidades minoritarias en situaciones de dominacióu.

12. Gracias a la obra de Kobena Mercer, Kendall Thomas y Hortense Spillers he podido reflexionar sobre este asunto después de terminar *El género en disputa*. Además, espero publicar próximamente un ensayo sobre Frantz Fanon que trata los temas de la mimesis y la hipérbole en su obra *Black Skins, White Masks*. Expreso mi agradecimiento a Greg Thomas, quien recientemente terminó en Berkeley su tesis de Retórica sobre sexualidades racializadas en Estados Unidos, por enriquecer mi interpretación de esta importante intersección.

13. He incluido algunas cousideraciones sobre la universalidad en trabajos posteriores, sobre todo en el capítulo 2 de *Excitable Speech*.

14. Véanse las excelentes publicaciones de la Intersex Society of North America (entre ellas las de Cheryl Chase). Esta organización, más que ninguna otra, ha dado a conocer al público la rígida y violenta vigilancia del género que se lleva a cabo con los bebés y con los niños que han nacido con cuerpos anómalos en cuanto al género. Para obtener más información, se puede contactar con ellos en <http://www.isua.org>.

15. Agradezco a Wendy Brown, Joan W. Scott, Alexandra Chasin, Frances Bartkowski, Janet Halley, Michel Feher, Homi Bhabha, Drucilla Cornell, Denise Riley, Elizabeth Weed, Kaja Silverman, Ann Pellegrini, William Connolly, Gayatri Chakravorty Spivak, Ernesto Laclau, Eduardo Cadava, Florence Dore, David Kazanjian, David Eng y Dina Al-kassim el apoyo y la amistad que me proporcionarou cuando escribí este prefacio, durante la primavera de 1999.

Capítulo 1. Sujetos de sexo/género/deseo

1. Véase Foucault, «Right of Death and Power over Life», en *The History of sexuality, vol. I, An Introduction* (Nueva York, Vintage, 1980); originalmente publicado como *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (París, Gallimard, 1978) (trad. cast.: *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1982). En ese último capítulo, Foucault examina la relación entre lo jurídico y la ley productiva. Su noción de la productividad de la ley procede de Nietzsche, aunque no es idéntica a la voluntad de poder de Nietzsche. La utilización de la idea de poder productivo no es una mera «aplicación» de Foucault a los problemas de género. Como expongo en el apartado «Foucault, Herculine y la política de discontinuidad sexual» del capítulo 3, la afirmacióu de la diferencia sexual dentro de los límites de la propia obra de Foucault muestra grandes contradicciones en su teoría. También expongo una crítica de su visión del cuerpo en el último capítulo.

2. Las alusiones a lo largo de este estudio a un sujeto anterior a la ley son extrapolaciones de la lectura que Derrida hace de la parábola de Kafka «Ante la ley», en Alan Udoff (comp.), *Kafka and the Contemporary Critical Performance*. (Bloomington, Indiana University Press, 1987).

3. Véase Denise Riley, *Am I that Name?: Feminism and the Category of «Women» in History* (Nueva York, Macmillan, 1988).

4. Véase Sandra Harding, «The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory», en *Sex and Scientific Inquiry*, Sandra Harding y Jean F. O'Barr (Chicago, University of Chicago Press, 1987), págs. 283-302.

5. Recuerdo la ambigüedad inherente en el título de Nancy Cott *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven, Yale University Press, 1987). Ella afirma que el movimieuto feminista de Estados Uuidos de principios del siglo XX intentó «basarse» *[ground itself]* en un programa que con el tiempo «detuvo» *[grounded]* ese movimiento. Su tesis histórica formula de forma implícita la pregunta de si los fundamentos aceptados sin reservas funcionan como el «retorno de los reprimidos»; basadas en prácticas excluyentes, las identidades políticas estables que establecen los movimientos políticos pueden invariablemente estar amenazadas por la inestabilidad misma que genera el enfoque fundacionista.

6. Utilizo la expresión *matriz heterosexual* a lo largo de todo el texto para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de «contrato heterosexual» de Monique Wittig y, en menor grado, de la idea de «heterosexualidad obligatoria» de Adrienne Rich para describir un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad.

7. Para un estudio de la división sexo/género en la antropología estructural y las apropiaciones y críticas feministas de ese planteamiento, véase en el capítulo 2 el apartado «El intercambio crítico del estructuralismo».

8. Para un estudio interesante de los *berdache* y los ordenamientos de géneros múltiples en las culturas de los indios norteamericanos, véase Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston, Beacon Press, 1988). Véase también Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead (comps.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (Nueva York, Cambridge University Press, 1981). Para un estudio políticamente sensible y desafiante de los *berdache*, los transexuales y la contingencia de las dicotomías de género, véase I. Kessler y Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago, University of Chicago Press, 1978).

9. Se han efectuado numerosas investigaciones feministas en los ámbitos de la biología y la historia de la ciencia que examina los intereses políticos inherentes en las distintas actuaciones discriminatorias que determinan la base científica del sexo. Véanse Ruth Hubbard y Marian Lowe (comps.), *Genes and Gender*, tomos 1 y 2 (Nueva York, Gordian Press, 1978, 1979), los dos números sobre el feminismo y la ciencia de *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 2, nº. 3, otoño de 1987, y vol. 3, nº. 1, primavera de 1988, y, principalmente, The Biology and Gender Study Group, «The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology» en este último número; Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, Cornell University Press, 1986) (trad. cast.: *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata, 1986); Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, Yale University Press, 1984) (trad. cast.: Reflexiones sobre género y ciencia, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1991); Donna Haraway, «In the Beginning Was the Word: The Genesis of Biological Theory», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, nº 3, 1981, y *Primate Visions* (Nueva York, Routledge, 1989); Sandra Harding y Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry* (Chicago, University of Chicago Press, 1987); y Anne, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (Nueva York, Norton, 1979).

10. De manera clara, la *Historia de la sexualidad*, de Foucault, propone una forma de replantear la historia del «sexo» dentro de un contexto eurocéntrico

moderno determinado. Para un análisis más minucioso, véase Thomas Laqueur y Catherine y Gallagher (comps.), *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley, University of California Press, 1987) originalmente publicado como un número de *Representations*, nº. 14, primavera de 1986.

11. Véase mi ensayo «Variatious ou Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault», eu Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique* (Basil Blackwell, dist. by University of Minnesota Press, 1987).

12. Simone de Beauvoir, *The second sex* (Nueva York, Vintage, 1973), pág. 301 (trad. cast.: *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, tomo 1, pág. 15).

13. *Ibid.*, pág. 38 (trad. cast.: pág. 34).

14. Véase mi ensayo «Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*», en *Yale French Studies. Simone de Beauvoir*: Wittness to a Century, nº 72, invierno de 1986.

15. Nótese el grado en que las teorías fenomenológicas como las de Sartre, Merleau-Ponty y Beauvoir tienen tendencia a utilizar el término *encarnación*. Puesto que procede de contextos teológicos, el término tiende a definir «el» cuerpo como una forma de encarnación y, por consiguiente, a mantener la relación externa y doble entre una inmaterialidad significante y la materialidad del cuerpo en sí.

16. Véase Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One* (Ithaca, Cornell University Press, 1985); originalmente publicado como *Ce sexe qui n'en est pas un* (París, Edition, de Minuit, 1977) (trad. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982).

17. Véase Joan Scott, «Gender as a Useful Category to Historical Analysis», en *Gender and the Politics of History* (Nueva York, Columbia University Press, 1988), págs. 28-52, reproducido de *American Historical Review*, vol. 95, nº5, 1986.

18. Beauvoir, *The Second Sex*, pág. xxvi (trad. cast.: pág. 24).

19. Véase mi ensayo «Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*».

20. Respecto del género, Beauvoir recoge el ideal normativo del cuerpo a la vez como una «situación» y un «instrumento», y Frantz Fanon lo adopta respecto de la raza. Fanon concluye su estudio de la colonización apelando al cuerpo como un instrumento de libertad, la cual, a modo cartesiano, es comparable a una conciencia capaz de dudar: «¡Oh, cuerpo mío, haz de mí siempre un hombre que cuestione!» (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (Nueva York, Grove Press, 1967), pág. 323; originalmente publicado como *Peau noire, masques blancs (París, Editions de Minuit, 1977)*.

21. La distinción ontológica radical presente en Sartre entre la conciencia y el cuerpo forma parte de la herencia cartesiana de su filosofía. Lo que es revelador es que la disyunción de Descartes es puesta en tela de juicio implícitamente por Hegel al principio del apartado «Amo-esclavo» en *La fenomenología del espíritu*. El estudio que hace Beauvoir del Sujeto masculino y el Otro femenino se si-

tía claramente en la dialéctica de Hegel y en el replanteamiento sartreano de esa dialéctica en el apartado sobre sadismo y masoquismo de *El ser y la nada*. Al criticar la posibilidad misma de una «síntesis» de la conciencia y el cuerpo, Sartre de hecho vuelve a la problemática cartesiana que Hegel intentó superar. Beauvoir repite que el cuerpo puede ser el instrumento y la situación de libertad y que el sexo puede ser la ocasión de un género que no sea una reificación, sino una modalidad de libertad. Al principio esto parece ser una síntesis del cuerpo y la conciencia, en la que la conciencia se concibe como la condición de la libertad. No obstante, surge la pregunta de si esta síntesis exige y preserva la división ontológica entre cuerpo y mente de la que está formada y, por asociación, la jerarquía de la mente sobre el cuerpo y de lo masculino sobre lo femenino.

22. Véase Elisabeth V. Spelman, «Woman as Body: Ancient and Contemporary Views», *Feminist Studies*, vol. 8, nº 1, primavera de 1982.

23. Gayatri Spivak define de forma perspicaz este tipo concreto de explicación binaria como un acto colonizador de marginación. En una crítica de la «presencia de sí del yo cognoscente suprahistórico», que es propia del imperialismo epistémico del *cogito* filosófico, sitúa la política en la producción de conocimiento que genera y critica los márgenes que conforman, por medio de la exclusión, la inteligibilidad contingente del régimen de conocimiento determinado de ese sujeto: «Denomino "política como tal" a la prohibición de marginalidad que está implícita en la producción de cualquier explicación. Desde esa perspectiva, la elección de oposiciones binarias concretas [...] no es únicamente una táctica intelectual. En cada caso, es la condición de la posibilidad de la centralización (con las disculpas adecuadas) y, en consecuencia, de la marginación» (Gayatri Chakravorty Spivak, «Explanation and Culture: Marginalia», en *In other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nueva York, Routledge, 1987), pág. 113].

24. Véase el razonamiento contra las «opresiones jerarquizadoras» en CherríeMoraga, «La Güera» en *This Bridge Called My Back: Writings of Radical Women of Color*, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga (comps.) (Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press, 1982).

25. Para un análisis más detallado de la irrepresentabilidad de las mujeres en el discurso falogocéntrico, véase Irigaray, «Any Theory of the "Subject" Has Always Been Appropriated by the Masculine», en *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, Cornell University Press, 1985) (trad. cast.: *Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978). Irigaray parece corregir este argumento en su estudio del «género femenino» en *Sexes et parentés* (véase cap. 2, nota 10).

26. Wittig, «One is Not Born a Woman», *Feminist Issues*, vol. 1, nº 2, invierno de 1981, pág. 53. También en *The Staight Mind and Other Essays*, págs. 9-20, véase cap. 3, nota 49.

27. La idea de lo «Simbólico» se analiza detalladamente en el capítulo 2 de este libro. Debe entenderse como un conjunto ideal y universal de leyes culturales que gobiernan el parentesco y la significación y, desde el punto de vista del es-

tructuralismo psicoanalítico, la producción de la diferencia sexual. Partiendo de la idea de una «ley paterna» idealizada, Irigaray replantea lo Simbólico como un discurso dominante y hegemónico del falogocentrismo. Algunas feministas francesas proponen un lenguaje diferente del que está impuesto por el Falo o la ley paterna, y de esta forma formulan una crítica contra lo Simbólico. Kristeva propone lo semiótico como una dimensión específicamente materna del lenguaje, y tanto Irigaray como Hélène Cixous se han asociado con la *écriture féminine*. No obstante, Wittig siempre se ha opuesto a ese movimiento, afirmando que el lenguaje en su estructura no es ni misógino ni feminista, sino un *instrumento* que se usa con finalidades políticas desarrolladas. Claramente, su creencia en un «sujeto cognoscitivo» que existe antes que el lenguaje posibilita su interpretación del lenguaje como instrumento, más que como un campo de significación que existe antes de la formación del sujeto y lo estructura.

28. Wittig, «The Point of View: Universal or Particular?», Feminist Issues, vol. 3, nº 2, otoño de 1983, pág. 64. También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 59-67, véase cap. 3, nota 49.

29. «Se debe tomar un punto de vista particular y otro universal, por lo menos para formar parte de la literatura» (Monique Wittig, «The Trojan Horse», *Feminist Issues*, vol. 4, nº 2, octubre de 1984, pág. 68. Véase cap. 3, nota 41).

30. La revista *Questions Féministes*, cuya versión en inglés aparece como *Feminist issues*, generalmente sostenía un punto de vista «materialista» según el cual las prácticas, la institución y el carácter construido del lenguaje son las «bases materiales» de la opresión de las mujeres. Wittig perteneció al consejo editorial original. Junto con Monique Plaza, Wittig afirmaba que la diferencia sexual era esencialista, puesto que derivaba el significado de la función social de las mujeres de su facticidad biológica, pero también porque respaldaba el significado esencial de los cuerpos de las mujeres como maternales y, por consiguiente, reforzaba ideológicamente la hegemonía de la sexualidad reproductiva.

31. Michel Haar, «Nietzsche and Metaphysical Language», *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, David Allison (comp.) (Nueva York, Delta, 1977), págs. 17-18.

32. Wittig, «The Mark of Gender», *Feminist Issues*, vol. 5 nº 2, otoño de 1985, pág. 4. Véase también cap. 3, nota 25.

33. *Ibid.*, pág. 3.

34. La canción de Aretha, originalmente escrita por Carole King, también refuta la naturalización del género. «Like a natural woman» [como una mujer natural] es una frase que implica que la «naturalidad» sólo se consigue mediante la analogía o la metáfora. En otras palabras, «Tú me haces sentir como una metáfora de lo natural», y sin «ti» se revelaría alguna base desnaturalizada. Para un análisis más detallado de la afirmación de Aretha a la luz del argumento de Simone de Beauvoir de que «no se nace mujer: se llega a serlo», véase mi ensayo «Beauvoir's Philosophical Contribution», en Ann Garry y Marilyn Pearsall (comps.),

Women, Knowledge, and Reality (Boston, Unwin Hyman, 1989), 2ª ed. (Nueva York, Routledge, 1996).

35. Foucault (comp.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteent-Century Hermaphrodite*, Nueva York, Colophon, 1980. Originalmente publicada como *Herculine Barbin, dite Alexina B. presenté par Michel Foucault*, París, Gallimard, 1978 (trad. cast.: *Herculine Barbin, llamada Alexina B., presentada por Michel Foucault*, Madrid, Revolución, 1985). La versión francesa no tiene la introducción que Foucault escribió para la traducción al inglés.

36. Véase el capítulo 2, sec. «Lacan, Riviere y las estrategias de la mascarada».

37. Foucault (comp.), *Herculine Barbin*, pág. x (trad. cast.: pág. 17).

38. Véase Robert Stoller, *Presentations of Gender* (New Haven, Yale University Press, 1985), págs. 11-14.

39. Nietzsche, On the Genealogy of Murals (Nueva York, Vintage, 1969), pág. 45 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1979, pág. 52).

40. Wittig, «One is Not Born a Woman», pág. 48. Wittig da el crédito de las nociones de «marca» de género y la «formación imaginaria» de grupos naturales a Colette Guillaumin, cuyo estudio sobre la marca de la raza ofrece una analogía para el análisis del género de Wittig en «Race et nature: système des marques, idée de group naturel et rappon sociaux» Pluriel, vol. 11, 1977. «El mito de la mujer» es un capítulo de *El segundo sexo* de Beauvoir.

41. Monique Wittig, «Paradigm» en Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts, Elaine Marks y George Stambolian (comps.) (Ithaca, Cornell University Press, 1979), pág. 114.

42. Es evidente que Wittig no cree que la sintaxis sea el desarrollo o la reproducción lingüística de un sistema de parentesco organizado paternamente. Su repudio del estructuralismo en este nivel le permite comprender que el lenguaje es neutral en los géneros. La obra de Irigaray *Parler n'est jamais neutre* (París, Éditions de Minuit, 1985), critica justamente el tipo de posición humanista —aquí propio de Wittig— que afirma la neutralidad del lenguaje en lo político y en relación con el género.

43. Wittig, «The Point of View: Universal or Particular?», pág. 63.

44. Wittig, «The Straight Mind», Feminist Issues, vol. 1, nº 1, verano de 1980, pág. 108.

45. Véase Wittig, *The Lesbian Body* (Nueva York, Avon, 1976), originalmente publicado como *Le corps lesbien* (París, Éditions de Minuit, 1973) (trad. cast.: *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-Textos, 1977).

46. Agradezco a Wendy Owen esta frase.

47. Obviamente, el mismo Freud diferenciaba entre «lo sexual» y «lo genital», ofreciendo la misma distinción que Wittig utiliza contra él. Véase, por ejemplo, «The Development of the Sexual Funtion», en Freud, *Outline of a Theory of Psychoanalysis* (Nueva York, Norton, 1979) (trad. cast.: «Desarrollo de la función sexual», en *Esquema del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1979).

48. En distintas partes del capítulo 2 de esta obra se incluye un análisis más completo de la posición lacaniana.

49. Jaqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (Londres, Verso, 1987).

50. Jane Gallop, *Reading Lacan* (Ithaca, Cornell University Press, 1985) y *The Daughter's Seduction. Feminism and Psychoanalysis* (Ithaca, Coruell University Press, 1982).

51. «Lo que diferencia al psicoanálisis de los análisis sociológicos del género (por tanto, en mi opinióu, el obstáculo principal de la obra de Nancy Chodorow) es que mientras que para éstos se admite que la interiorización de reglas más o menos funciona, la premisa básica y de hecho el punto de partida del psicoanálisis es que no funciona. El inconsciente constantemente muestra el "fracaso" de la identidad» (Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, pág. 90).

52. Tal vez no deba sorprenderuos que la nocióu estructuralista singular de «la Ley» aluda claramente a la ley prohibitiva del Antiguo Testamento. Así, la «ley pateruа» se somete a una crítica postestructuralista mediante la ruta comprensible de una reapropiación francesa de Nietzsche, quien critica la «moralidad de esclavo» judeo-cristiana por concebir la ley en términos tanto singulares como prohibitivos. Por otra parte, la voluntad de poder designa a la vez las posibilidades productivas y múltiples de la ley, y de hecho revela que la nocióu de «la Ley» en su singularidad es una noción ficticia y represiva.

53. Véase Rubin, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*, Carole S. Vance (comp.) (Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984), págs. 267-319 (trad. cast.: *Placer y peligro*, «Reflexiouando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad», Madrid, Talasa, 1989). También en el volumen *Placer y peligro* véanse Vance, «El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad»; Alice Echols, «El ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83»; Hollibaugh, «El deseo del futuro: la esperanza radical en la pasión y el placer». Véanse asimismo Hollibaugh y Moraga, «What We're Rollin' Around in Bed with: Sexual Silences in Feminism», y Echols, «The New Feminism of Yin and Yang», en *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Ann Snitow, Christine Stansell y Sharon Thompson (Londres, Virago, 1984) *Heresies*, nº 12, 1981, el «número sobre sexualidad»; Samois (comp.), *Coming to Power*, (Berkley, Samois, 1981); English, Dierdre Hollibaugh y Gayle Rubin, «Talking Sex: A Conversation on Sexuality and Feminism», *Socialist Review*, nº 58, julio-agosto de 1981; Barbara T. Kerr y Quintanales, «The Complexity of Desire: Conversations on Sexuality and Difference», *Conditions*, 8, vol. 3, uº 2, 1982, págs. 52-71.

54. Quizá la afirmación más polémica de Irigaray ha sido que la estructura de la vulva como «dos labios que se tocan» conforma el placer no unitario y autoerótico de las mujeres antes de la «separación» de esta duplicidad a través del acto de la peuetración del pene que quita placer. Véase Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*. Junto con Monique Plaza y Christine Delphy, Wittig ha afirmado que

la valoración que hace Irigaray de esa especificidad anatómica es de por sí una copia incondicional de un discurso reproductivo que marca y recorta el cuerpo femenino en «partes» artificiales como «vagina», «clítoris» y «vulva». En una conferencia en Vassar College, le preguntaron a Wittig si tenía una vagina y contestó que no.

55. Precisamente sobre esta interpretación véase el convincente razonamiento de Diana J. Fuss en *Essentially Speaking* (Nueva York, Routledge, 1989).

56. Si tuviéramos en consideración la distinción que hace Fredric Jameson entre parodia y pastiche, las identidades gay se considerarían más bien pastiche. Si bien la parodia, afirma Jameson, conserva cierto grado de compatibilidad con el original del que es una copia, el pastiche pone en duda la posibilidad de un «original» o, en el caso del género, muestra que el «original» es un intento fallido por «copiar» un ideal fantasmático que no se puede copiar con éxito. Véase Fredric Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Hal Foster (comp.) (Port Townsend, WA, Bay Press, 1983) (trad. cast.: «Posmodernismo y sociedad de consumo» en Baudrillard, Crimp, Foster y otros, *La posmodernidad*, Hal Foster (comp.), Barcelona, Kairós, 1988).

Capítulo 2. Prohibición, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual

1. Durante el semestre en que escribo este capítulo, estoy impartiendo un curso sobre «La colonia penitenciaria» de Kafka, donde se describe un instrumento de tortura que ofrece una analogía interesante con el campo de poder actual y especialmente con el poder masculinista. La narración vacila constantemente en su esfuerzo por contar la historia que reverenciaría ese instrumento como una parte importante de una tradición. Los orígenes no pueden recuperarse, y el mapa que podría llevar a los orígenes se ha vuelto ilegible con el tiempo. Aquellos a quienes podría explicarse no hablan el mismo idioma y no pueden apelar a la traducción. En realidad, la máquina en sí no puede imaginarse por completo; sus partes no se conforman en una totalidad concebible, de modo que el lector tiene que imaginar su estado de división sin apelar a una noción ideal de su integridad. Esto parece ser una representación literaria de la idea foucaultiana de que el «poder» se ha vuelto tan difuso que ya no existe como una totalidad sistemática. Derrida pone en duda la autoridad problemática de esa ley en el contexto de «Ante la ley», de Kafka (en Derrida, «Before the Law», en Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings, Alan Udoff (comp.) ([Bloomington, Indiana University Press, 1987]). Señala el carácter radicalmente injustificable de esta represión mediante una recapitulación narrativa de una épo-

ca previa a la ley. Resulta revelador que tampoco sea posible formular una crítica de esa ley apelando a una época anterior a la ley.

2. Véase Carol MacCormack y Marilyn Strathern (comps.), *Nature, Culture and Gender* (Nueva York, Routledge, 1990).

3. Para un análisis más completo de este tipo de cuestiones, véase el capítulo de Haraway, «Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word», en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Nueva York, Routledge, 1990).

4. Gayle Rubin analiza este proceso más detalladamente en «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter (Nueva York, Monthly Review Press, 1975). Su ensayo será un punto central más adelante en este capítulo. Parte de la noción de novia como regalo del ensayo de Mauss *Essay on the Gift* para exponer cómo las mujeres como objetos de intercambio efectivamente refuerzan y definen el vínculo social entre los hombres.

5. Véase Claude Lévi-Strauss, «The Principles of Kinship», en *The Elementary Structures of Kinship* (Boston, Beacon Press, 1969), pág. 496 (trad. cast.: «Los principios del parentesco», en *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1969).

6. Véanse Derrida, «Structure, Sign, and Play», en *The Structuralist Controversy*, Richard Macksey y Eugene Donato (comps.) (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1964); «Linguistics and Grammatology», en *Of Grammatology* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974) (trad. cast.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998) y «Différance», en *Margins of Philosophy* (Chicago, University of Chicago Press, 1982) (trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989).

7. Véase Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, pág. 557: «El intercambio —y, en consecuencia, la regla de exogamia que lo expresa— tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí».

8. Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (Ithaca, Cornell University Press, 1985), págs. 101-103 (trad. cast.: *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978).

9. Podría analizarse el estudio literario de Eve Sedgwick *Between Men: English Literature and Homosocial Desire* (Nueva York, Columbia University Press, 1985) a la luz de la descripción de Lévi-Strauss de las estructuras de reciprocidad dentro del parentesco. Sedgwick afirma que la cortesía aduladora hacia las mujeres en la poesía romántica es al mismo tiempo un desvío y un desarrollo del deseo homosocial masculino. Las mujeres son «objetos de intercambio» poéticos porque interceden en la relación de un deseo no asumido entre los hombres como el objeto supuesto y explícito del discurso.

10. Véase Luce Irigaray, *Sexes et parentés* (París, Éditions de Minuit, 1987).

11. Lévi-Strauss pierde la ocasión de examinar el incesto como fantasía y como práctica social, las cuales de ninguna manera son mutuamente excluyentes.

12. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, pág. 569.

13. Ser el Falo es «personificar» el Falo como el lugar al que penetra, pero también significar la promesa de un retorno a la *jouissance* preindividualizada que caracteriza la relación indiferenciada con la madre.

14. En mi libro *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (Nueva York, Columbia University Press; edición de bolsillo, 1999) dedico un capítulo a la apropiación que hace Lacan de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel: «Lacan: The Opacity of Desire».

15. Freud pensaba que para conseguir la feminidad se necesitaba una doble oleada de represión: «La niña» no sólo tiene que modificar el vínculo de la libido de la madre hacia el padre, sino también desplazar posteriormente el deseo por el padre a otro objeto más aceptable. Para un estudio que proporciona una proyección casi mítica a la teoría de Lacan, véase Kofman, *The Enigma of Woman: Woman in Freud's Writings*.

16. Jacques Lacan, «The Meaning of the Phallus», en *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (Nueva York, Norton, 1985), págs. 83-85 (trad. cast.: «La significación del falo», en *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1987. De ahora en adelante aparecerán en el texto las páginas de la edición castellana entre corchetes.

17. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un* (París, Éditions de Minuit, 1977) pág. 131 (trad. cast.: *Ese Sexo que no es uno*, Madrid, Saltes, 1982).

18. Los trabajos feministas sobre la mascarada son muy diversos; aquí tan sólo analizo la mascarada en relación con la problemática de la expresión y la performatividad. En suma, la cuestión es si la mascarada esconde una feminidad que podría considerarse verdadera o auténtica, o si la mascarada es el medio por el cual se crean la feminidad y los debates sobre su «autenticidad». Para un estudio más completo de las apropiaciones feministas de la mascarada, véanse Mary Ann Doane, *The Desire to Desire: The Woman's Film of the 1940's* (Bloomington, Indiana University Press, 1987) «Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator», *Screen*, vol. 23, nos 3-4, septiembre-octubre de 1982, págs. 74-87 y «Woman's Stake: Filming the Female Body», *October*, vol. 17, verano de 1981. En «Displacement and the Discourse of Woman» (en *Displacement: Derrida and After*, Mark Krupnick [Bloomington, Indiana University Press, 1983]), Gayatri Spivak propone una interpretación provocadora de la «mujer como mascarada» que tiene influencias de Nietzsche y Derrida. Véase también Russo, «Female Grotesques: Carnival and Theory» (documento de trabajo, Center for Twentieth-Century Studies, University of Wisconsin-Milwaukee, 1985).

19. En el siguiente apartado de este capítulo, «Freud y la melancolía del género», intento exponer el significado central de la melancolía como la consecuencia de una aflicción no aceptada, aplicada al tabú del incesto, que crea las

posiciones sexuales y el género al instaurar ciertas formas de pérdidas no aceptadas.

20. Resulta revelador que el análisis de la lesbiana que hace Lacan sea contiguo en sn texto a su análisis de la frigidez, como si quisiera manifestar, por metonimia, que el lesbianismo es la negación de la sexualidad. Sería necesario un análisis más detallado de la operación de «rechazo» en este texto.

21. Joan Riviere, «Womanliness as a Masquerade», en *Formations of Fantasy*, Victor Burgin, James Donald y cora Kaplan (comps.) (Londres, Methuen, 1986), págs. 35-44. El artículo se publicó por primera vez en *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. 10, 1929. A partir de aquí, los números de página de esta obra hacen referencia a esta edición. Véase también el interesante ensayo de Stephen Heath en el mismo libro, «Joan Riviere and the Masquerade».

22. Para una inpugnación actual de inferencias tan simples, véase Newton y Walton, «The Misunderstanding: Toward a More Precise Sexual Vocabulary», en *Pleasure and Danger*, Carole Vance (comp.) (Boston, Routledge, 1984), págs. 242-250) (trad. cast.: *Placer y peligro*, Madrid, Talasa, 1989). Newton y Walton establecen una distinción entre identidades eróticas, papeles eróticos y actos eróticos, y afirman que pueden existir discontinuidades radicales entre estilos de deseo y estilos de género, de forma que las preferencias eróticas no pueden inferirse directamente de la presentación de una identidad erótica en contextos sociales. Aunque creo que su análisis es útil (y valiente), me pregunto si esas categorías son en sí mismas específicas de contextos discursivos y si ese tipo de división de la sexualidad en «partes» componentes sólo tiene sentido como una contraestrategia para impugnar la unificación reduccionista de estos términos.

23. Hooks, en *Feminist Theory: from Margin to Center* (Boston, SouthEnd Press, 1984), ha cuestionado de forma hábil la noción de «orientación» sexual. Afirma que es una reificación que indica de forma errónea una apertura hacia todos los miembros del sexo que se haya designado como objeto de deseo. Aunque refuta el término porque cuestiona la autonomía del sujeto descrito, yo añadiría que las «orientaciones» en sí rara vez, si no es que nunca, son fijas. Es evidente que pueden variar con el paso del tiempo y están abiertas a replanteamientos culturales que en ningún caso son unívocos.

24. Heath, «Joan Riviere and the Masquerade», págs. 45-61.

25. Stephen Heath afirma que la situación que tenía que afrontar Riviere como mujer intelectual que luchaba por conseguir un reconocimiento de la institución psicoanalítica presenta un parecido notable, si nn una identificación plena, con la persona analizada que ella describe en el artículo.

26. Rose, en Mitchell y Rose (comps.), *Feminine Sexuality*, pág. 85.

27. *Ibid.*, pág. 44.

28. *Ibid.*, pág. 55.

29. Rose critica la obra de Moustapha Safouan especialmente porque no entiende la inconmensurabilidad de lo simbólico y lo real. Véase su libro *La sexuali-*

té féminine dans la doctrine freudienne (París, Éditions de Seuil, 1976). Agradezco a Elizabeth Weed que examinara conmigo el ímpetu antidesarrollista en Lacan.

30. Véase Nietzsche, «First Essay», en *The Genealogy of Murals* (Nueva York, Vintage, 1969) (trad. cast.: «Tratado primero» de *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1995), para su análisis de la moralidad del esclavo. Aquí, como en otros escritos, Nietzsche afirma que Dios es obra de la voluntad de poder como un acto autodegradante, y que la recuperación de la voluntad de poder de este constructo de autosumisión es posible al pedir los mismos poderes creativos que crearon la idea de Dios y, paradójicamente, la de la impotencia humana. *Vigilar y castigar* de Foucault se asienta claramente en *La genealogía de la moral*, sobre todo en el «Tratado segundo», así como en *Aurora*, de Nietzsche. Su diferenciacióo entre el poder jurídico y el productivo también se apoya en el estudio de la autosumisión de la voluntad de Nietzsche. Desde el punto de vista de Foucault, la construcción de la ley jurídica es el efecto del poder productivo, pero es un efecto en el que el poder productivo instaura su propio ocultamiento y subordinación. La crítica que Foucault hace de Lacan (véase *History of Sexuality, volume I, An Introduction* [Nueva York, Vintage, 1980], pág. 81 [trad. cast.: *Historia de la sexualidad, I*. La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1982]) y la hipótesis de la represión en general se ciñen al carácter sobredeterminado de la ley jurídica.

31. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, págs. 66-73.

32. Véanse Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art* y *Soleil noir: Dépression et mélancolie* (París, Gallimard, 1987). La interpretación que Kristeva hace de la melancolía en este último texto se apoya en parte en los escritos de Melanie Klein. La melancolía es el impulso matricida que se vuelve contra el sujeto femenino y, así, está relacionada con el problema del masoquismo. Kristeva parece admitir la idea de agresión primaria en este texto y establecer una distinción entre los sexos de acuerdo con el objeto primario de agresión y la manera en que se niegan a cometer los asesinatos que en el fondo quieren cometer. Así, la posición masculina se concibe como un sadismo dirigido desde el exterior, mientras que la femenina es un masoquismo orientado hacia el interior. Para Kristeva, la melancolía es una «tristeza voluptuosa» que parece estar relacionada con la producción sublimada del arte. La forma más alta de esa sublimación parece ceñirse al padecimiento que está en su origen. Como consecuencia, Kristeva acaba el libro, de manera repentina y algo controvertida, alabando las grandes obras del modernismo que moldean la estructura trágica de la acción humana y criticando el empeño posmoderno por afirmar, más que padecer, las divisiones contemporáneas de la psique. Para un análisis del papel que desempeña la melancolía en «Motherhood According to Bellini», véase el cap. 3 de esta obra, sección: «La política corporal de Julia Kristeva».

33. Véase el estudio de Freud sobre el duelo y la melancolía y su relacióu con la formación del yo y el carácter, así como su análisis de otras soluciones al conflic-

to edípico, en «The Ego and the Super-Ego (Ego-Ideal), *The Ego and the Id* (Nueva York, Norton, 1960, originalmente publicado e 1923) (trad. cast.: «El yo y el super-yo (ideal del yo)», cap. 3 de *El yo y el ello*, Madrid, Alianza, 1977). Doy las gracias a Paul Schwaber por haberme sugerido este capítulo. Las citas de «Duelo y melancolía» pertenecen a Sigmund Freud, *General Psychological Theory*, Philip Rieff (comp.) (Nueva York, MacMillan, 1976); a partir de ahora aparecerán en el texto las páginas entre paréntesis, de la edición castellana del primero y de la edición inglesa del segundo.

34. Para un estudio interesante de la «identificación», véase Richard Wollheim, «Identification and Imagination: The Inner Structure of a Psychic Mechanism», en R. Wollheim (comp.), *Freud: A Collection of Critical Essays* (Garden City, Anchor Press, 1974), págs. 172-195.

35. Nicolas Abraham y Maria Torok no admiten esta fusión del duelo y la melancolía. Véase, más adelante, la nota 39.

36. Para una teoría psicoanalítica que defiende una distinción entre el superyó como mecanismo sancionador y el ideal del yo (como una idealización que se subordina a un deseo narcisista), distinción que Freud evidentemente no hace eu *El yo y el ello*, se puede consultar, de Janine Chasseguet-Smirgell, *The Ego-Ideal, A Psychological Essay on the Malady of the Ideal*, (Nueva York, Norton, 1985), originalmente publicado como *L'idéal du moi*. El texto se basa en un ingenuo modelo desarrollista de la sexualidad que humilla la homosexualidad y constantemente critica el feminismo y a Lacan.

37. Véase Foucault, *The History of Sexuality, volumen I*, pág. 81 (trad. cast.: pág. 99).

38. Roy Schafer, *A New Language for Psycho-Analysis* (New Haven, Yale University Press, 1976), pág. 162. También son interesantes las distinciones anteriores que hacía Schafer entre distintos tipos de interiorizaciones —introyección, incorporación identificación— en Schafer, *Aspects of Internalization* (Nueva York, International University Press, 1968). Para una historia psicoanalítica de los términos *interiorización* e *identificación*, véase W. W. Meissner, *Internalization in Psychoanalysis* (Nueva York, International Universities Press, 1968).

39. Este análisis de Abraham y Torok se apoya en «Deuil *ou* mélancolie, introjecter-incorporer, réalité métapsychologique et fantasme», en *L'Écorce et le noyau* (París, Flammarion, 1987). Una parte de este análisis se encuentra en inglés en Nicolas Abraham y Maria Torok, «Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia», en *Psychoanalysis in France*, Serge Lebovici y Daniel Widlocher (Nueva York, International University Press, 1980), págs. 3-16. Véanse también, de los mismos autores, «Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology», en The Trial(s) of Psychoanalysis, Francoise Meltzer (comp.) (Chicago University of Chicago Press, 1987), págs. 75-80 y «A Poetics of Psychoanalysis: "The Lost Object-Me"», *Substance*, vol. 43, 1984, págs. 3-18.

40. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, pág. 68.

41. Véase Schafer, *A New Language for Psychoanalysis*, pág. 177. Aquí y en su obra anterior, *Aspects of Internalization*, Schafer afirma que los tropos de espacios interiorizados son construcciones fantasmáticas, pero no procesos. Esto coincide claramente y de manera interesante con la tesis expuesta por Nicolas Abraham y Maria Torok de que «la incorporación es sólo una fantasía que tranquiliza al ego» [«Introjection-Incorporation», pág. 5].

42. Éste es evidentemente el fundamento teórico de *The Lesbian Body (Nueva York, Avon, 1976)* (trad. cast.: *El cuerpo lesbiano,* Valencia, Pre-Textos, 1977) de Monique Wittig, que afirma que el cuerpo femenino heterosexualizado se compartimentaliza y se insensibiliza sexualmente. El proceso de desmembrar y remembrar ese cuerpo mediante la relación sexual lesbiana efectúa la «inversión» que muestra que el cuerpo aparentemente integrado está totalmente desintegrado y deserotizado, y el cuerpo «literalmente» desintegrado puede sentir placer sexual en todas las superficies del cuerpo. Resulta revelador que no haya ninguna superficie estable en estos cuerpos, puesto que se cree que el principio político de la heterosexualidad obligatoria decide lo que cuenta como un cuerpo íntegro, completo y anatómicamente discreto. La narración de Wittig (que es al mismo tiempo una antinarración) cuestiona esas ideas culturalmente construidas de integridad corporal.

43. La idea de la superficie del cuerpo como proyectada se trata de forma parcial en el concepto de Freud del «yo corpóreo». La afirmación de Freud de que «el yo es, ante todo, un ser corpóreo» (*El yo y el ello*, pág. 20) sugiere que hay un concepto del cuerpo que establece el desarrollo del yo. Freud continúa el enunciado antes citado: «[el cuerpo] no es simplemente una entidad de superficie, sino que es en sí la proyección de una superficie». Para un estudio interesante de estas ideas de Freud, véase Wollheim, «The Bodily Ego». Para un análisis provocador del «yo-piel», que desgraciadamente no tiene en cuenta las implicaciones de su análisis para el cuerpo sexuado, véase Didier Anzieu, *El yo-piel.*

44. Véase cap. 2, nota 4. A partir de aquí, las referencias a las páginas de este ensayo aparecerán entre corchetes en el texto.

45. Véase Gayle Rubin, «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality», en *Pleasure and Danger*, págs. 267-319. La argumentación de Rubin acerca del poder y la sexualidad en el congreso de 1979 sobre *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir generó un cambio importante en mis propias ideas sobre del carácter construido de la sexualidad lesbiana.

46. Véase (o, más bien, evítese) Joseph Shepher (comp.), *Incest: A Biosocial View* (Londres, Acadaemic Press, 1985) para un análisis determinista del incesto.

47. Véase Michele Z. Rosaldo, «The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, nº 3, 1980.

48. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (Nueva York, Basic Books, 1962), pág. 7 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2000).

49. En *The Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres, Verso, 1987). Peter Dews afirma que la utilizacióu que Lacan hace de lo Simbólico de Lévi-Strauss implica reducir considerablemente el concepto. «En la adaptación que Lacan hace de Lévi-Strauss, que convierte los múltiples "sistemas simbólicos" de éste en un único orden simbólico, se omite la posibilidad de que los sistemas de significado promuevan o enmascaren relaciones de fuerza» [pág. 105].

Capítulo 3. Actos corporales subversivos

1. Esta sección, «The Body Politics of Julia Kristeva», apareció originalmente en *Hypatia*, en el uúmero especial sobre filosofía feminista francesa, vol. 3, nº. 3, invierno de 1989, págs. 104-118.

2. Véase Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (Nueva York, Columbia University Press, 1984). El texto original es *La Révolution du language poétique* (París, Éditions du Seuil, 1974).

3. *Ibid.*, pág. 25.

4. Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, pág. 135. Véase cap. 2, nota 32. Esta obra es un conjunto de ensayos elegidos de dos fuentes distintas: *Polylogue* (París, Éditions du Seuil, 1969) y Σημειωτιχη: *Recherches pour une sémanalyse* (París, Éditions du Seuil, 1969) (trad. cast.: *Semiótica*, Madrid, Fundamentos).

5. *Ibid.*, pág. 135.

6. *Ibid.*, pág. 134.

7. *Ibid.*, pág. 136.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, pág. 239.

10. *Ibid.*, págs. 239-240.

11. *Ibid.*, pág. 240. Para un estudio muy interesante de las metáforas de la reproducción como descriptivas del proceso de la creatividad poética, véase Weudy Oweu, «A Riddle in Nine Syllables: Female Creativity in the Poetry of Sylvia Plath», tesis doctoral, Yale University, Department of English, 1985.

12. Kristeva, *Desire in Language*, pág. 239.

13. *Ibid.*, pág. 239.

14. Rubin, «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», pág. 182. Véase cap. 2, uota 4.

15. Véase Platón, *El banquete*, 209a: Acerca de la «procreación [...] del alma», afirma que ésta es la capacidad concreta del poeta. Así, las creaciones poéticas se consideran un deseo reproductivo sublimado.

16. Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (Nueva York, Vintage, 1980), pág. 154 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1982, pág. 187).

17. Foucault (comp.), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite*, Nueva York, Colophon, 1980. Originalmente publicado como *Herculine Barbin, dite Alexina B. présenté par Michel Foucault*, París, Gallimard, 1978 (trad. cast.: *Herculine Barbin, llamada Alexia B., presentado por Michel Foucault*, Madrid, Revolución, 1985). Todas las referencias pertenecen a la traducción castellana.

18. «La noción de "sexo" permitió reunir en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia»; Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, pág. 154 (trad. cast.: pág. 187). Véase cap. 1, «La política corporal de Julia Kristeva», donde se cita este pasaje.

19. «Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality», originalmente publicado en *Salmagundi*, vols. 58-59, otoño de 1982-invierno de 1983, págs. 10-24; reimpreso en Kritzman (comp.), *Michel Foucault, Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1997-1984* (Nueva York, Routledge, 1988), pág. 291.

20. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaelogy of the Human Sciences* (Nueva York, Vintage, 1973), pág. XV (trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, pág. 1).

21. Michel Foucault (comp.), *I, Pierre Rivière, Having Slaughtered My Mother, My Sister and My Brother* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1975), originalmente publicado como *Moi, Pierre Rivière ayant égoigé ma mère, ma soeur el mon frère...* (París, Gallimard, 1973) (trad. cast.: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*, Barcelona, Tusquets, 2001).

22. Jacques Derrida, «From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve», en *Writing and Difference* (Chicago, University of Chicago Press, 1978), originalmente publicado como *L'Escriture et la différence* (París, Éditions du Seuil, 1967) (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989).

23. Véase Héléne Cixous, «The Laugh of Medusa», en *New French Feminisms* (trad. cast.: *La risa de la Medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona, Anthropos, 1995).

24. Citado en Anne Fausto-Sterling, «Life in the XY Corral», Women's Studies International Forum, vol. 12, n° 3, 1989, n° especial sobre feminismo y ciencia: en memoria de Ruth Bleier, Sue V. Rosser (comp.), pág. 328. Todas las citas siguientes de este apartado son de su artículo y de otros dos artículos que ella cita: David C. Page y otros, «The Sex-Determining Region of the Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein», en *Cell*, n° 51, págs. 1.091-1.104 y Eva Eicher y

Linda Washburn, «Genetic Control of Primary Sex Determination in Mice», *Annual Review of Genetics*, nº 20, págs. 327-360.

25. Wittig afirma que «el inglés, en comparación con el francés, tiene fama de casi no tener géneros, mientras que el francés se considera una lengua con muchas marcas de género. Es cierto que, estrictamente hablando, el inglés no aplica la marca de género a objetos inanimados, a cosas o a seres no humanos. Pero en lo que se refiere a las categorías de la persona, ambas lenguas son portadoras de género en la misma medida» («The Mark of Gender», *Feminist Issues*, vol. 5, nº 2, otoño de 1985, pág. 3. También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 76-89. Véase cap. 3, nota 49).

26. Aunque Wittig no analiza el asunto, su teoría puede explicar la violencia que se efectúa contra los sujetos sexuados —mujeres, lesbianas, gays, entre muchos otros— como la imposición violenta de una categoría violentamente construida. En otras palabras, los crímenes sexuales contra estos cuerpos efectivamente los reducen a su «sexo», confirmando e imponiendo así la reducción de la categoría como tal. Considerando que el discurso no se limita a escribir o hablar, sino que también es una acción social, incluso una acción social violenta, debemos entender también la violación, la violencia sexual y los ataques a los homosexuales como la categoría de sexo en acción.

27. Wittig, «One is Not Born a Woman», *Feminist Issues*, vol. 1, nº 2, invierno de 1981 pág. 48. También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 9-20, véase cap. 3, nota 49.

28. *Ibid.*, pág. 17.

29. Wittig, «The Mark of Gender», pág. 4.

30. Monique Wittig, «The Straight Mind», Feminist Issues, vol. 1, nº 1, verano de 1980, pág. 105. También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 9-20. Véase cap. 3, nota 49.

31. *Ibid.*, pág. 107.

32. *Ibid.*, pág. 106.

33. «The Mark of Gender», pág. 4.

34. *Ibid.*, pág. 5.

35. *Ibid.*, pág. 6.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

39. Wittig, «Paradigm», en *Homosexualities and French Literature: Cultural Contexts/Critical Texts*, Elaine Marks and George Stambolian (Ithaca, Cornell University Press, 1979), pág. 119. No obstante, hay que tener en cuenta la diferencia radical entre la aceptación de Wittig del uso del lenguaje que valoriza al sujeto hablante como autónomo y universal y el intento nietzscheano de Deleuze por desplazar al «yo» hablante como el centro del poder lingüístico. Aunque ambos critican el psicoanálisis, la crítica del sujeto, que efectúa Deleuze mediante la

voluntad de poder, mantiene parecidos más estrechos con el desplazamiento del sujeto hablante por lo semiótico/inconsciente dentro del discurso psicoanalítico lacaniano y poslacaniano. Para Wittig, parece que la sexualidad y el deseo son articulaciones del sujeto individual autodeterminadas por él, mientras que para Deleuze y para sus opositores psicoanalíticos el deseo obligatoriamente desplaza y descentra al sujeto. «Lejos de presuponer un sujeto —dice Deleuze—, el deseo sólo puede conseguirse en el instante en que alguien está privado del poder de decir "yo"» (Guilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues* [Nueva York, Columbia University Press, 1987], pág. 89).

40. Da crédito a la obra de Mijail Bajtín en muchas ocasiones por esta idea.

41. Wittig, «The Trojan Horse», *Feminist Issues*, otoño de 1984, pág. 47. También en *Straight Mind and Other Essays*, págs. 59-67. Véase cap. 3, nota 49.

42. Véase «The Point of View: Universal or Particular?», *Feminist Issues*, vol. 3, nº 2, otoño de 1983. También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 59-67. Véase cap. 3, nota 49.

43. Véase Wittig, «The Trojan Horse».

44. Véase Monique Wittig, «The Site of Action», en *Three Decades of the French New Novel*, Lois Oppenheimer (Urbana, University of Illinois Press, 1986). También en *The Straight Mind and Other Essays*, págs. 90-100. Véase cap. 3, nota 49.

45. Wittig, «The Trojan Horse», pág. 48.

46. «The Site of Action», pág. 135. En este ensayo, Wittig establece una distinción entre un «primer» y un «segundo» contratos dentro de la sociedad. El primero es de reciprocidad radical entre sujetos hablantes, quienes intercambian palabras que «garantizan» que el lenguaje estará de manera total y exclusiva al alcance de todos [pág. 135]; en el segundo contrato las palabras funcionan para imponer una fuerza de dominación sobre otros, de hecho, para despojar a otros del derecho y la capacidad social de hablar. En esta forma «degradada» de reciprocidad, dice Wittig, la individualidad misma desaparece al expresarse en un lenguaje que excluye al oyente como hablante en potencia. Wittig concluye el ensayo con la siguiente afirmación: «El paraíso del contrato social sólo existe en la literatura, donde los tropismos, por su violencia, pueden hacer frente a toda reducción del "yo" a un denominador común, rasgar la tela estrechamente tejida de los lugares comunes, y evitar continuamente su organización en un sistema de significado obligatorio» [pág. 139].

47. Monique Wittig, *Les Guérillères* (Nueva York, Avon, 1973), originalmente publicado con el mismo título (París Éditions du Minuit, 1969).

48. Wittig, «The Mark of Gender», pág. 9.

49. En «The Social Contract», ponencia presentada en la Columbia University en 1987 (en *The Straight Mind and Other Essays* [Boston, Beacon Press, 1922], págs. 33-45), Wittig sitúa su propia teoría de un contrato lingüístico primario en términos de la teoría del contrato social de Roussean. Aunque no es explícita al respecto, parece que piensa que el contrato presocial (preheterosexual)

es una unidad de la voluntad, es decir, una voluntad general en el sentido romántico de Rousseau. Para un uso interesante de su teoría, véase De Lauretis, «Sexual Indifference and Lesbian Representation», en *Theatre Journal*, vol. 40, n° 2 (mayo de 1988) y «The Female Body and Heterosexual Presumption», en *Semiótica*, vol. 3-4, n° 67, 1987, págs. 259-279.

50. Wittig, «The Social Contract».

51. Véanse Wittig «The Straight Mind» y «One is Not Born a Woman».

52. Wittig, «The Social Contract», pág. 10.

53. Véanse Wittig, «The Straight Mind» y «The Social Contract».

54. Foucault, «Nietzsche, Genealogy, History», en *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Donald F. Bouchard (comp.) (Ithaca, Cornell Uuiversity Press, 1977), pág. 148 (trad. cast.: «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *La microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978). Las referencias que aparecen en el texto son de este ensayo.

55. Véase Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londres, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1969), *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 2000); los números entre corchetes corresponden a la versión en inglés.

56. *Ibid.*, pág. 113.

57. Simon Watney, *Policing Desire: AIDS, Pornography, and the Media* (Minneapolis, University of Minnesota Press 1988).

58. Douglas, *Purity and Danger* pág. 4 (trad. cast.: *Pureza y Peligro*).

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. El ensayo de Foucault «A Preface to Transgression» (en *Language, Counter-Memory, Practice*) incluye una yuxtaposición interesante respecto de la idea de Douglas sobre los límites corporales creados por los tabúes del incesto. Originalmente escrito en honor de Georges Bataille, este ensayo expoue en parte el «polvo» metafórico de los placeres transgresores y la asociación del orificio prohibido con la tumba cubierta de polvo. Véanse págs. 46-48.

62. Kristeva estudia la obra de Mary Douglas en un breve apartado de *Powers of Horror: An Essay on Abjectium* (Nueva York, Columbia University Press, 1982), originalmente publicado como *Pouvoirs de l'horreur* (París, Éditions de Seuil, 1980) (trad. cast.: *Poderes de la perversión*, México, Siglo XXI, 1989). Incluyendo las ideas de Douglas a su propio replanteamiento de Lacan, Kristeva afirma: «La suciedad es lo que se desecha del *sistema simbólico*. Es lo que escapa de esa racionalidad social, ese orden lógico sobre el que se funda un agregado social, que posteriormente se distingue de una aglomeración temporal de individuos y, en definitiva, conforma *un sistema de clasificación* o *una estructura*» [pág. 65; las páginas son de la versión inglesa].

63. *Ibid.*, pág. 3.

64. Iris Marion Young, «Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism, and Homophobia», ponencia presentada en los Encuen-

tros de la Sociedad de Filosofía Fenomenológica y Existencial, Northwestern University, 1988. En *Crises in Continental Philosophy*, Arleen B. Dallery y Charles E. Scott con Holley Roberts (comps.) (Albany, SUNY Press, 1990), págs. 201-214. Reimpreso en una versión más amplia en *Justice and the politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 (trad. cast.: *La justicia y la pol'litica de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000).

65. Algunos fragmentos del siguiente análisis se publicaron en dos coutextos diferentes; en mis artículos «Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse», en *Feminism/Postmodernism*, Linda J. Nicholson (Nueva York, Routledge, 1989) y «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory», *Theatre Journal*, vol. 20, nº3, invierno de 1988.

66. Michel Foucault, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison* (Nueva York, Vintage, 1979), pág. 29 (trad. cast.: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1981, pág. 36).

67. *Ibid.*, 30, (trad. cast.: pág. 36).

68. Véase el capítulo «Role Models», en Esther Newtou, Mother Camp: Female Impersonatois in America (University of Chicago Press, 1972).

69. *Ibid.*, pág. 103.

70. Frederic Jamesou, «Postmodernism and Consumer Society», en The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture, Hal Foster (comp.) (Port Townsend, WAI Bay Press, 1983), pág. 114 (trad. cast.: «Posmodernismo y sociedad de consumo», en Baudrillard, Crimp, Foster y otros, *La posmodernidad*, Hal Foster (comp.), Barceloua, Kairós, 1988, pág. 170); los números entre corchetes son de la versión inglesa.

71. Véase Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors* (Ithaca, Cornell University Press, 1974) y también Clifford Geertz, «Blurred Genres: The Refiguration of Thought», en *Local Knowledge, Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York, Basic Books, 1983) (trad. cast.: *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994).

ÍNDICE ANALÍTICO DE NOMBRES

Abraham, Nicolas, 154-155
Abyección, 261
Actuación, *véase* Género
Aflicción, *véase* Duelo

Bajtín, Mijail, 238
Banquete, El (Platón), 193
Barnes, Djuna, 238
Bataille, Georges, 211
Beauvoir, Simone de, 35, 45, 57, 59, 61, 62-63, 75, 76, 87, 98, 224-228, 278, 293
Biología celular, 216-224
Bisexualidad, 96, 133-134, 140-151, 169-171, 265
Borges, Jorge Luis, 210-211

Cixous, Hélène, 211
Conocimiento local (Geertz), 108
Cromosomas, 216-224
Cuerpo:
- como límite, variable, 98-99, 261-263, 271
- como superficie, 253-263
- construcción del, 58, 64, 250, 260
- inscripción en, 253-259, 263-267
- maternal, 173-196
- permeabilidad de, 260
- y el sexo binario, 54-56

Cuerpo lesbiano, El (Wittig), 87, 239, 247-248, 260

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 237
Derrida, Jacques, 17, 211
Descartes, René, 64, 78
Desire in Language (Kristeva), 177-178
Différance, 109, 110, 235
Disposición sexual, 142-151
Douglas, Mary, 257-258, 259-260
Duelo, 138-152
«Duelo y Melancolía» (Freud), 138-139, 144

Economía significante, masculinismo, 65
Écriture feminine, 67
Edipo, complejo de, 140-151, 161-171
Ego ideal, 144-148
Eicher, Eva, 220-224
«En la colonia penitenciaria» (Kafka), 256, 283
Engels, Friedrich, 103
Epistemología e identidad, 279-281
Eros y civilización (Marcuse), 162
Escritura y la diferencia, La (Derrida), 211
Espacio:
  interior, 153-161, 263
  vacío, 154
Estilos corporales, 272-275
Estructuralismo, 107, 114
Estructuras elementales del parentesco, Las (Lévi-Strauss), 107-114

Falo, el, 115-137
Falogocentrismo, 61, 65, 89, 110
Fausto-Sterling, Anne, 219-221
Fêlure, 135, 171
Feminismo:
  debates dentro del, 65-70
  marco fundacional del, 285-286
  mujeres como «sujeto» del, 45-53, 67-70, 277-285
  y diferencia sexual, 86-99
  y patriarcado, 102
  y política, 277-285
Ferenczi, Sandor, 127-128
Foucault, Michel:
  y la categoría de sexo, 72, 73, 82-83, 193-195, 201-216
  y la genealogía, 256
  y la homosexualidad, 150, 210
  y la inscripción, 263-266
  y las hipótesis de la represión, 150, 167-168
Franklin, Aretha, 80
Freud, Sigmund, 88-89, 112, 137-151

Gallop, Jane, 90
Garbo, Greta, 253
Geertz, Clifford, 105, 108
Genealogía de la moral (Nietzsche), 84-85, 137, 264
Genealogía feminista, 53, 255
Género:
  categoría de, 54-56
  como práctica reguladora, 71-85, 97
  como performativo, 253-288
  construcción del, 56-59, 93-99, 266-272
  en el lenguaje, 78-81
  increíble, 275

versus sexo, 54-56, 71-85, 104, 224-256
Genética, sexo y, 216-224
Guérrillères, Les (Wittig), 239, 249-250

Haar, Michel, 77
Heath, Stephen, 130
Hegel, G. W. F., 211, 280
Herculine Barbin, llamada Alexina B. (Foucault), 81-82, 197, 201-216
Heterosexualidad obligatoria, 72-76, 81, 86, 231-236
Historia de la sexualidad, La, Volumen I (Foucault), 81-82, 149, 167, 193, 197-203, 216
Homosexualidad:
  Foucault y, 149, 210
  Freud y, 146-151
  Kristeva y, 181-190
  Lacan y, 123-126
  Riviere y, 125-131
  tabú contra la, 146-151,156, 259-263
  Wittig y, 74-85
  y melancolía, 137-151
Husserl, Edmund, 64

Identidad:
  categoría de, 71-85
  construcción de la, 265-262
  política de la, 277-285
Identificación de género, 94, 146-161
Imitación, 94, 268-270
Incesto, tabú del, 110-114, 146-147, 149-151, 156, 184
«Incorporación» de la identidad, 154-161, 263-268
Interiorización, 261-268
Irigaray, Luce, 60-65, 74-76, 85-90, 93, 110, 111, 121

Jameson, Fredric, 270
«Joan Riviere and the Masquerade» (Heath), 130
Jones, Ernesr, 125-126
Jouissance, 114, 135

Kafka, Franz, 256, 283
Kant, Emmanuel, 135
Kristeva, Julia:
  como orientalista, 189-190
  y abyección, 261-262
  y el cuerpo materno, 173-196
  y Lacan, 173-175, 176-179
  y lesbianismo, 180-190
  y lo Simbólico, 174, 176-185
  y melancolía, 137
  y represión, 177-178, 190-194

La révolution du langage poétique (Kristeva), 176-177
Lacan, Jacques:
  Kristeva y, 173-175, 176-179

y el Falo, 115-120
y la diferencia sexual, 88-92
y la Ley, 114, 119 133-136
y la máscara, 120-137
y la sexualidad lesbiana, 122-125
y lo Simbólico, 116, 134-137, 174, 177
Leibniz, Gottfried, 109
Lenguaje:
e identidad, 278-282
género en el, 77-81
poético, 173-188
y cultura, 113-114
y poder, 85-99
Lesbianismo:
identidades en el, 95, 243-247
versus categoría de las mujeres, 74-77, 252
y el cuerpo, 87-88, 248, 252-263
y Lacan, 124-125
y subjetividad, 75-77
Lévi-Strauss, Claude, 107-114, 160-163
Ley, la, 114, 119 133-136
Ley, paterna, 153-157, 174, 195
«Life in the XY Corral» (Fausto-Sterling), 219-224
Literalización, 156-161
Lo Mismo y lo Otro/binario, 211
Locke, John, 246
MacCormack, Carol, 104
Malestar en la cultura, El (Freud), 162
Marcuse, Herbert, 162
Marimacho/identidades fem, 95, 243-247
«Mark of Gender, The» (Wittig), 78-79
Mascarada, 120-138
Matriz heterosexual, 97-98, 101-171
Melancolía, 137-151
«Moralidad de esclavos», 137
Mother Camp: Female Impersonators in America (Newton), 267
«Motherhood according to Bellini» (Kristeva), 137
Mujeres:
categoría de, 47-54, 66-70, 251-255
como «ser» el Falo, 115-121, 134
como «sujeto» del feminismo, 45-54, 66-70, 277-285
como objetos de intercambio, 108-114

Newton, Esther, 253, 267
Nietzsche, Friedrich, 77, 84-85, 137, 256, 264
«No se nace mujer» (Wittig), 227

Page, David, 217-224
Palabras y las cosas, Las (Foucault), 210-211
Panizza, Oscar, 197
«Paradigma» (Wittig), 237
Parentesco, 89-90, 106-114, 161-171, 190-193
Parodia, 95, 268, 281-288
Pastiche, 270, 284
Patriarcado, 102
Performativo, 263-288
Persona, concepción universal de la, 60-61
Placeres, proliferación de los, 87
Platón, 64, 162, 193
Poder:
  prohibición como, 161-171
  y categoría de sexo, 75, 242-247
  y lenguaje, 85-99
  y voluntad, 246
Poderes de la perversión (Kristeva), 261
Policing desire: AIDS, Pornography and Media (Watney), 259
Política:
  de coalición, 67-70
  de identidad, 277-282
  feminista, 45-54, 277-285
  y «ser», 236
«Posmodernismo y sociedad de consumo» (Jameson), 270
Proust, Marcel, 238
Pureza y peligro (Douglas), 257

Relatos psicoanalíticos de diferencia sexual, 85-93, 101-171
Repetición, 224-225, 281-283
Representación, problema de, 45-54
Represión, 148-151, 177-178, 190-194
Riley, Denise, 49
Riviere, Joan, 121-137
Rose, Jacqueline, 90, 94, 134
Rubin, Gayle, 162-167, 191

Sarraute, Natalie, 238
Sartre, Jean-Paul, 64, 255
Saussure, Ferdinand de, 109
Schafer, Roy, 154
Segundo Sexo, El (de Beauvoir), 61-65, 87, 224, 227
Semiótica, 173-196
Ser, 77, 98, 115-121, 234-238
«Sex-Determiniting Region of Human Y Chromosome Encodes a Finger Protein» (Page), 217
Sexes et parentés (Irigaray), 111
Sexo:
  binario, 37-41, 54, 65-70, 236-251
  categoría de, 52-56
  como proyecto, 272

e identidad, 72-85
ficticio», 87-88, 223-253
versus género, 54-56, 72-85, 104, 224-256
y genética, 216-224
Sexualidad, 81-85, 93-99, 161-167, 196-203, 242-247
Simbólico, lo, 107-112, 116, 134-137, 174, 177-185
«Social Contract, The» (Wittig), 247
Soleil noir : Depresión et mélancholie (Kristeva), 137
Stoller, Robert, 84
«Straight Mind, The» (Wittig), 101, 247
Strathern, Marilyn, 104
Sujeto, el, 45-54, 66-70, 88-95, 105, 234-241, 261, 277-285
Sustancia, metafísica de la, 74-78, 86, 89-90

Torok, Maria, 154-155
Tótem y Tabú (Freud), 112
«Traffic of Women: The "Political Economy" of Sex» (Rubin), 161-167
Transexualidad, 159
Travestismo, 267-275
Tres ensayos sobre teoría sexual (Freud), 88, 111, 222
Tristes trópicos (Lévi-Strauss), 108
Tyler, Parker, 253

«Unidad», 67-71
«Universalidad», 63
Uso de los placeres, El (Foucault), 216-217

Vigilar y castigar (Foucault), 263

Washburn, Linda L., 220-224
Watney, Simon, 259
Wittig, Monique:
como materialista, 85-90, 237-238, 247
y categoría de sexo, 74-82, 85-93, 226-233, 240-248
y de Beauvoir, 227
y el contrato heterosexual, 85-88, 232-236, 239-243
y Lacan, 88-93
y lenguaje, 223-224, 231-243, 247-253
«Womanliness as a Masquerade» (Riviere), 121-137

Yo y el ello, El (Freud), 138-143, 144-148, 150-151
Young, Iris Marion, 262

El género en disputa, obra fundadora de la llamada teoría *queer* y emblema de los estudios de género como se conocen hoy en día, es un volumen indispensable para comprender la teoría feminista actual: constituye una lúcida crítica a la idea esencialista de que las identidades de género son inmutables y encuentran su arraigo en la naturaleza, en el cuerpo o en una heterosexualidad normativa y obligatoria. Libro interdisciplinario que se inscribe simultáneamente en la filosofía, la antropología, la teoría literaria y el psicoanálisis, este texto es deudor de un prolongado acercamiento de la autora al feminismo teórico, a los debates sobre el carácter socialmente construido del género, al psicoanálisis, a los estudios pioneros sobre el travestismo, y también a su activa participación en movimientos defensores de la diversidad sexual. Así, con un pie en la academia y otro en la militancia, apoyada en su lectura de autores como Jacques Lacan, Sigmund Freud, Simone de Beauvoir, Claude Lévi-Strauss, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig y Michel Foucault, Butler ofrece aquí una teoría original, polémica y desde luego subversiva, responsable ella misma de más de una disputa.

Judith Butler ocupa la cátedra Maxine Elliot de Retórica, Literatura comparada y Estudios de la mujer en la Universidad de California, Berkeley. Es autora, entre otros libros, de *Cuerpos que importan*, *Deshacer el género* y *Vida precaria*, todos ellos publicados por Paidós.

www.paidos.com